LE ROYAUME DE DIEU
ET SA VENUE

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Fascicule 35

LE ROYAUME DE DIEU ET SA VENUE

ÉTUDE SUR L'ESPÉRANCE DE JÉSUS ET DE L'APOTRE PAUL

PAR

JEAN HÉRING

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

CHARGÉ DE COURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN
1937

Cet ouvrage est dédié a la mémoire
de Guillaume BALDENSPERGER,
et de Charles SCHEER,
qui ont, l'un par son enseignement et ses conseils,
l'autre par ses questions et ses objections,
bien souvent aidé l'auteur a préciser ses pensées

TABLE DES MATIÈRES

IIe *Partie* : *L'APOTRE PAUL.*

AVANT-PROPOS

L'étude que nous présentons ici n'a pas d'ambition dogmatique. Elle est historique en ce sens qu'elle voudrait fournir une contribution à l'étude des idées théologiques chrétiennes à l'époque du christianisme primitif. Toutefois nous n'entendons pas mettre au premier plan, des investigations concernant *les origines* des notions analysées. Si nous entendons par l'histoire des idées l'étude de leur formation, nous tenons à signaler que la tâche de notre livre est beaucoup plus modeste : il voudrait simplement préciser le sens de certaines doctrines en n'ayant recours à leur préhistoire que dans la mesure ou celle-ci est indispensable à leur compréhension. Nous croyons même que les racines historiques d'une doctrine ne pourront être pleinement élucidées qu'une fois qu'elles auront été décrites aussi fidèlement que possible.

D'autre part, nous dépasserons quelque peu le cadre historique conventionnel en tentant d'établir, s'il y a lieu, des analogies essentielles (qu'il faut soigneusement distinguer des rapports psychologiques) entre les idées analysées, même quand ils ne sont qu'imparfaitement indiqués dans les textes. Nous signalerons également parfois leur utilisation possible par la dogmatique ou la morale chrétienne, sans procéder nous-même à une construction systématique de ce genre.

Si on nous demandait à laquelle des disciplines traditionnelles se rattache cet ouvrage, nous répondrions : à la Théologie biblique. Mais cette science étant susceptible d'être traitée de plusieurs manières et sa raison d'être même étant encore contestée, nous avons hâte de nous expliquer à ce sujet.

En effet, un exposé des doctrines du christianisme primitif reconstituées par l'étude du Nouveau Testament grec, qui, selon les Réformateurs, devrait servir de base à la dogmatique chrétienne, risque d'être discrédité *a priori* par une certaine orthodoxie qui, non contente de grouper ces idées d'après un schéma dogmatique souvent fort peu congénial à l'esprit de l'antiquité chrétienne, entendait imposer coûte que coûte à la Bible les idées émises par certaines confessions de foi traditionnelles. Dès lors le Nouveau Testament, au lieu d'être une autorité suprême en matière de foi, comme l'orthodoxie l'affirmait en théorie, devenait de fait une branche auxiliaire de la dogmatique qui prescrivait à la Bible ce qu'elle avait le droit d'enseigner. On comprend que ce renversement de la situation (renversement qui de plus renfermait un cercle vicieux), ait ruiné l'autorité de la théologie biblique, malgré les efforts d'un certain protestantisme piétiste de revenir aux conceptions des Réformateurs.

Inutile de dire que pour nous, la théologie du Nouveau Testament ne doit être en aucune manière la servante d'une dogmatique catholique, protestante, théosophique ou athée. Nous croyons plutôt que la dogmatique protestante, si toutefois elle veut rester fidèle à l'inspiration des Réformateurs, devra se réjouir de tous les progrès de notre connaissance de la Bible en général et du Nouveau Testament en particulier qui lui permettront d'enrichir et au besoin de réviser ses affirmations [1].

---

[1] « *... en établissant les relations internes entre les différentes données du N. T., et en analysant et expliquant les textes, l'historien rend un service incontestable à tous ceux qui ne veulent pas faire de ces textes un instrument de leurs fantaisies individuelles, mais qui cherchent à y trouver des vérités indépendantes d'eux mêmes... Et l'Eglise a l'obligation impérieuse de ne pas abandonner au hasard le souci de trouver la vérité historique concernant la naissance du christianisme.* » A. Bill, *L'étude historique du N. T.*, R.H.P.R. XIII (1933), p. 324-369. (La citation est empruntée aux deux dernières pages.)

Cela ne revient aucunement à dire qu'une étude pareille puisse être abordée sans préparation théologique. Seul un mathématicien pourra expliquer Euclide ; seul un théologien sera à même de saisir, dans la mesure du possible, les pensées d'un saint Paul, qui même lorsqu'elles sont simples, ne sont pas superficielles. *Theologica theologice explicantur.*

Mais nous devons faire un effort sur nous-mêmes pour ne pas introduire dans le christianisme primitif des doctrines ou des problèmes qui ne s'y trouvent pas. Ce ne sera que notre étude elle-même qui pourra montrer jusqu'à quel point nous avons réussi à échapper à ce danger.

Nous nous permettons d'ajouter que nous ne prétendons en aucune manière présenter une étude exhaustive du sujet ; mais une véritable thèse, c'est-à-dire un ensemble d'affirmations ou d'hypothèses que nous croyons fondées et qui sont destinées à être discutées.

St-Germain-en-Laye, en août 1936.

INTRODUCTION

Dans ses célèbres « *Entretiens sur la guerre, la morale et la religion* » (1), Vladimir SOLOVIEFF fait dire à M. Z. (qui, sans doute, exprime la pensée de l'auteur), au sujet du problème posé à la réflexion chrétienne par le fait de la mort :

« *Si la victoire de cet extrême mal physique devait être considérée comme définitive et absolue, alors la prétendue victoire du bien dans le domaine social ou dans le domaine de la personne morale ne mériterait pas d'être mise au nombre des progrès sérieux.*

Imaginons un homme de bien, Socrate p. ex., ayant triomphé non seulement de ses ennemis intérieurs — les mauvaises passions — mais ayant réussi à vaincre et à réformer ses ennemis publics et à régénérer les mœurs grecques. Quel avantage représenterait cette éphémère et superficielle victoire sur le mal, si le mal triomphe définitivement dans les couches les plus profondes de la vie et sur le principe même de la vie? Ainsi dit, pour le réformateur et pour la réforme, un seul aboutissement : la mort.

D'après quelle méthode pourrait-on faire grand cas de la victoire morale remportée par le bien socratique sur le microcosme moral des mauvaises passions dans son sein et sur le microcosme social de la place publique d'Athènes, si les vrais vainqueurs se trouvaient être encore les plus mauvais, les plus inférieurs, les plus grossiers microbes de la décomposition physique?

---

(1) Traduction de Eug. TAVERNIER, Paris 1916. Les citations que nous donnons, sont empruntées aux pages 154 et 157.

Alors, pour nous protéger contre l'extrême pessimisme et contre le désespoir, la littérature morale ne nous servirait de rien...

Nous n'avons qu'un appui : La résurrection réelle ».

Tel n'est pas l'avis du personnage tolstoïen introduit sous la désignation de « Prince ».

« *Certes,* dit-il, *la mort est un phénomène très intéressant ; on peut, si vous voulez, l'appeler une loi, comme phénomène constitutif parmi les substances terrestres et inévitable pour chacune d'elles.*

Vous pouvez en parler comme d'une loi absolue, puisque jusqu'ici, on n'a pu authentiquement y constater une seule exception. Mais quelle essentielle et vitale importance cela peut-il avoir pour la vraie doctrine chrétienne, qui, par notre conscience, nous parle seulement de ce que nous devons et de ce que nous ne devons pas faire ici et maintenant? Evidemment, la voix de la conscience ne concerne que les choses qu'il est dans notre pouvoir de faire.

Aussi, non seulement la conscience ne nous dit rien sur la mort ; mais elle ne peut rien nous en dire. La mort, malgré sa grandeur colossale par rapport à nos sentiments et à nos désirs humains et terrestres, la mort est en dehors de notre volonté ; et c'est pourquoi elle ne peut avoir, à nos yeux, aucune importance morale.

Sous ce rapport, le seul donc qui ait une importance actuelle, la mort est un fait indifférent, comme le mauvais temps, par exemple. »

Ces deux attitudes, dont l'une fait appel à l'eschatologie pour résoudre le problème du mal, et dont l'autre préfère restreindre l'horizon de la pensée religieuse à celle de la morale (et d'une morale prise dans un sens volontariste) représentent deux solutions-type, qui, chose curieuse, se réclament toutes deux de l'Evangile, et de son enseignement concernant le Royaume de Dieu. Il ne peut donc être indifférent ni à la science historique ni à la foi chrétienne, de connaître les idées centrales de Jésus et des penseurs de la pre-

mière génération chrétienne sur la nature du Royaume et sa venue.

La présente monographie espère donner une modeste contribution à la solution de ce problème. Pour ne pas trop étendre le champ de nos investigations, nous limiterons notre sujet de deux manières :

Premièrement, il ne sera question (à part quelques digressions indispensables sur le Judéo-christianisme primitif) que de l'enseignement de Jésus et de S. Paul, ce dernier étant d'ailleurs le seul théologien bien connu de la première génération chrétienne.

Deuxièmement, nous envisagerons le problème du Royaume et de sa venue non pas sous tous ses aspects, mais sous quelques aspects essentiels seulement, que nous espérons démontrer comme n'étant pas arbitrairement choisis, mais imposés par des raisons internes, ainsi que par la situation actuelle de la discussion scientifique.

Nous commencerons donc par réexaminer la notion de la Malkouth, (c'est-à-dire du « Royaume ») dans la prédication de Jésus. En la mettant, plus qu'on ne le fait habituellement, en rapport avec ses idées et surtout son attitude au sujet du problème du mal sous ses formes diverses, nous espérons dégager de cette analyse des conclusions importantes et valables également pour l'interprétation du Paulinisme.

Mais ce n'est pas la nature de la « Basileia » qui nous a imposé les recherches les plus longues et les plus difficultueuses. La question (nous ne disons pas : la solution) se complique, dès que nous voulons voir clair dans le rôle joué respectivement dans ces « eschatologies » par la notion du règne messianique et la fonction messianique attribuée à Jésus.

Seule une étude consciencieuse de ce problème nous permettra de préciser l'économie de l'Avent et d'éprouver la justesse de notre interprétation du Royaume lui-même.

La critique littéraire et morphologique des textes et des traditions sera faite au fur et à mesure qu'elle s'imposera ; elle nous aidera à dégager des conclusions sur l'évolution des idées eschatologiques et christologiques rencontrées dans le Paulinisme et les traditions évangéliques, ainsi que sur les rapports internes de la pensée de S. Paul avec celle de Jésus.

PREMIÈRE PARTIE

JÉSUS

Chapitre premier

LE PROBLÈME DU MAL DANS LE JUDAISME

Jusqu'à quel point le Monde actuel est-il une déception pour les hommes et pour Dieu? C'est une question assez souvent traitée dans les écrits de l'Ancien Testament. Mais il ne saurait être question ici de donner un aperçu même sommaire des textes de la littérature juive instructifs à ce sujet ni de retracer l'histoire des différentes conceptions du monde qui s'y expriment. Nous rappellerons simplement trois jugements essentiellement distincts qui s'y trouvent et qui constituent trois solutions-type du problème que nous envisageons.

I.

La première conception, que nous appellerons la *solution optimiste*, voit dans le monde un organisme bien compris et parfaitement sain, révélateur de la puissance et de la sagesse de Dieu. S'il y a quelques ombres au tableau, elles sont dues uniquement au manque d'obéissance des hommes à l'égard de Dieu et de sa Loi et ne sauraient en aucun cas ternir la beauté du spectacle qu'offre l'ensemble de la Création Divine. De pareils sentiments s'expriment avant tout dans le psautier (p. ex. dans les célèbres psaumes 19 et 104) ainsi que dans certains textes de la littérature de Sagesse (p. ex. Prov. 8 : 31), où ils s'allient parfois très bien à une conception rationaliste de la vie, comme dans le Stoïcisme et plus tard dans la Théologie chrétienne de l'époque de la philoso-

phie de Lumières, qui montrait d'ailleurs une préférence marquée pour ces textes [1].

On pourrait faire des constatations analogues à propos du fameux récit de la Création contenu dans Genèse 1 : 3—2 : 1, dans lequel les mentions « bien » et « très bien » octroyées au monde par Dieu lui-même s'accordent parfaitement avec les préoccupations d'un certain rationalisme monothéiste professé par l'auteur du récit, si hostile à la mythologie qu'il n'y a pour ainsi dire plus trace des combats que Yahvé doit soutenir contre des puissances ennemies pour établir et consolider la Création (comme on en trouve encore dans ψ 104 : 5-9) ; c'est Lui qui règne seul sur le Monde créé par sa parole ; les astres dépourvus de leur auréole mythique sont dégradés au simple rôle de lampadaires et d'horloges. Il y a cependant lieu de noter que le « Code sacerdotal » auquel appartient ce récit, annule lui-même ce jugement optimiste sur le monde, en enseignant la destruction par le déluge de cette création, qui, dans les premières 2120 années de son existence, avait trouvé le temps de se corrompre irrémédiablement. Quant au Monde post-diluvien, qui ne constitue d'ailleurs pas une création nouvelle au sens propre du terme, le jugement de notre source est loin d'être aussi favorable. Non seulement toute appréciation élogieuse fait défaut, mais il semble bien que l'annulation expresse du code végétarien, jadis imposé aux hommes et aux animaux selon Gen. 1 : 29-30 et retiré Gen. 9 : 2-6 [2] constitue une concession

---

(1) v. Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, *E.H.P.R.* N° 8, p. 81-87, 141-149. — *Les Dispersés d'Israël*, p. 110-116 (*ibid.*, N° 19). — *Introduction à l'étude de la Sagesse juive* (*R.H.P.R.*, I, p. 45-60).

« Le Sage », dit Causse (*R.H.P.R.*, I, p. 49), « se recueille devant la Nature. Il en admire la splendeur et l'immensité, la force éternelle et la perfection harmonieuse. Il voit dans les phénomènes de la terre, de la mer et du ciel... la démonstration de l'infinie grandeur et de la parfaite Sagesse d'Elohim. »

(2) Il n'est pas expressément supprimé en ce qui concerne les animaux. Mais les carnivores sont implicitement reconnus par l'interdiction imposée aux animaux de tuer *des hommes*. — Le verset Gen. 8 : 21 affirme plus ex-

faite par Dieu à la dureté du cœur et la faiblesse de la chair. Les textes de Gen. 1 : 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31 ne peuvent donc être cités qu'avec restriction comme témoins d'un optimisme fondamental.

2.

Une note bien plus curieuse est émise par les passages exprimant une conception à la fois plus réaliste et moins philosophique du Monde, que, faute de mieux, on pourrait être tenté d'appeler *fataliste*. Elle insiste, sans les minimiser, sur les malheurs qui s'abattent sur l'Humanité et en les rapportant expressément à Dieu, qui, dès lors, est à la fois l'auteur du bien et du mal, le Créateur et le Destructeur en une personne. Il est vrai que, d'après les idées courantes de l'époque préexilique, Dieu était censé réserver les manifestations de sa puissance destructrice à ses seuls ennemis, qui, à cette époque, coïncidaient en général avec les ennemis du peuple d'Israël. Mais la décadence de la monarchie et les terribles épreuves qui s'abattirent sur le peuple élu furent bientôt interprétées par les prophètes comme des châtiments envoyés par Dieu à son propre peuple pécheur et infidèle. On connaît l'influence de cette manière de voir sur la littérature dite deutéronomiste qui présente toute l'histoire d'Israël sous cet angle pragmatiste.

Depuis Ezéchiel, cette doctrine de la stricte rétribution tend à s'implanter même dans l'explication du destin des individus. Elle est présupposée comme orthodoxe par les amis de Job. Il est vrai que d'après le Prologue du livre dénommé d'après ce héros, l'idée d'une souffrance imméritée, envoyée par Dieu à titre d'épreuve seulement, est clairement énoncée. Mais pour le malheureux héros de l'histoire, qui ne possède pas comme nous la clef de l'énigme, les motifs de la Divinité sont totalement inconnus, et la plupart des croyants qui voient le bonheur des méchants

---

pressément la méchanceté du cœur humain ; mais il ne se rattache pas au Code Sacerdotal, dont la théologie nous intéresse ici.

contraster singulièrement avec leurs propres souffrances, sont dans le même cas. Il ne leur reste que la ressource d'accepter avec une résignation soumise et si possible avec une fidélité persévérante, les décrets de la Providence cachée (Lam. 3 : 1-24) (1). De là il n'y a qu'un pas à l'idée d'une Divinité distribuant *ad libitum* le bien et le mal. Il semble bien que cette opinion soit frôlée dans Amos 3 : 6 (Yahvé cause les malheurs dans la ville). En tout cas, il envoie aux hommes de mauvaises pensées) I Sam. 16 : 14, 18 : 10, 19 : 9 ; II Sam. 24 : 1) et endurcit leur cœur (Ex. 4 : 21, 7 : 3 ; Deut. 2 : 30, Josué 11 : 20), il se manifeste volontiers dans les terreurs de la nature, (Jér. 51 : 15-18, ψ 29 : 3-10, Job 37 : 1-13 e. a.), et enfin la « lamentation » déjà citée déclare froidement, que la bouche de l'Eternel cause le bien et le mal (2).

Lorsque Dieu se sert d'un ange pour faire le mal, celui-ci est entièrement à son service, comme cela ressort clairement du rôle joué par Satan dans le livre de Job ; il en est de même de l'ange destructeur qui punit David ayant voulu dénombrer son peuple (II Sam. 24, où d'ailleurs Dieu lui-même a suggéré à son serviteur la mauvaise idée du recensement) (3). Cette opinion est encore professée par la Leptogénèse au sujet de l'ange du mal Mastéma (Jub. 10 : 8 ; 17 : 16 ; 49 : 2) ; dans d'autres textes, il est vrai (Jub. 11 : 11 ; 19 : 28 ; 48 : 2, 9), son rôle est un peu différent. Il va sans dire que sur le terrain de cette théologie fataliste, jamais un envoyé de Dieu ne saurait, sans trahir sa mission,

---

(1) Cette complainte est une des plus impressionnantes dans cet ordre d'idée. La place nous manque pour la citer. Yahvé est comparé tour à tour à un ours, un lion, un chasseur, un tortionnaire.

(2) « *Qui pourrait donner un ordre et le faire exécuter, si le Seigneur ne l'a pas permis? N'est-ce pas de la volonté du Très-Haut que procèdent les maux et les biens?* » (Lam. 3 : 37-38). Il y a peut-être dans de pareils textes une protestation contre le dualisme zoroastrien.

(3) L'auteur des livres des Chroniques n'y a plus rien compris. Il remplace Dieu par Satan. « *Satan s'éleva contre Israël et il excita David à faire le recensement d'Israël* » (I Chron. 21 : 1). Correction extrêmement caractéristique pour le dualisme de l'époque tardive.

entreprendre une lutte méthodique contre les puissances mauvaises, celles-ci n'étant que l'émanation de la puissance divine. Tout au plus peut-on observer, malgré toutes les apparences contraires, la foi en la justice Divine et se demander si c'est pour ses propres péchés ou pour ceux de ses ancêtres qu'un homme est frappé d'un mauvais destin, et c'est bien là la question que posent parfois à leur maître les disciples de Jésus selon Jean (Jean 9 : 2).

On peut encore, en acceptant l'hypothèse de l'auteur du Prologue de Job, admettre que tous les malheurs ne sont que le résultat d'une espèce de pari entre Dieu et le Diable ou du moins la manifestation d'un plan pédagogique divin devant éprouver et éduquer les meilleurs parmi les hommes. Toutefois il ne semble pas que cette thèse ait jamais été soutenue sous cette forme générale dans le Judaïsme.

3.

Mais l'attitude religieuse et morale à l'égard du problème du mal change de fond en comble, si on voit dans les forces du mal, des puissances rebelles et hostiles à Dieu, qui auraient, dans une certaine mesure, accaparé le gouvernement du Monde [1]. Cette manière de voir, qui se répand de plus en plus à l'époque de la domination persane et dans laquelle il est difficile de ne pas voir une certaine influence de la religion zoroastrienne, peut être qualifiée de *dualiste*. Mais il y a lieu de souligner que ce dualisme n'est jamais radical. Même lorsque les forces diaboliques commencent à se grouper en un royaume à peu près monarchique, ce qui est loin d'être toujours le cas [2], son chef, qu'il s'appelle

[1] V. l'ouvrage important de J. BONSIRVEN, S. J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (1935), 2 vols., surtout II, chap. 14.

[2] Il est expressément question du règne de Satan dans Test. de Dan 6 : 1-4 « *Il* (c'est-à-dire l'Ange intercesseur) *se dressera contre le règne de l'Ennemi* ». Celui-ci sait que son royaume prendra fin, lorsque Israël sera devenu vraiment croyant.

Béelzéboul ou Béliar ou Satan ou Samiel, n'est jamais sérieusement juxtaposé à Dieu ni comme ennemi coéternel ni comme frère hostile issu d'un même père. Cela ressort avant tout du fait que jamais le nom de « Dieu » n'est attribué au « Diable » (1), lequel au fond ne possède pas de Royaume bien à lui, comme dans les religions qui font de lui le Roi du Monde des Ténèbres. C'est dans le Monde créé par Dieu qu'il s'introduit. Toutefois il peut y développer une force assez considérable pour engendrer chez les croyants un pessimisme avancé, qui remet aux « derniers temps » la victoire des croyants sur les adversaires de Dieu. Quant aux « justes » dans le Monde présent, leur devoir consiste avant tout à rendre témoignage à Dieu par une attitude de fidélité et d'obéissance inébranlables et à supporter, pour la cause de Dieu, la souffrance et la mort (2), infligées par les impies, qui sont les « fils de Béliar » (3).

Il n'est pas sûr que cette mystique du martyre ait jamais joué dans la vie religieuse du Judaïsme le rôle prépondérant que pourrait laisser supposer la littérature eschatologique juive. Son influence n'a certainement jamais sérieusement dépassé certains milieux restreints qui se considéraient comme le ferment religieux

---

(1) cp. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im N.T.lichen Zeitalter* (1934), p. 87 : « *Ein Ausdruck wie der in II. Kor.* 4 : 4 ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου *lässt sich in der jüdischen Theologie nicht finden...* ». Le texte qui se rapproche le plus de la conception de II Cor. 4 : 4, se trouve sans doute dans le *Martyrium Jesaiae* 2 : 4 : « *car le prince de l'iniquité, qui domine ce monde, c'est Bérial* » (= Béliar). — « L'Ascension d'Esaïe » connaît le terme « Roi de ce monde » (4 : 2), mais cet écrit, sous sa forme actuelle, doit être considéré comme chrétien.

(2) v. E. Lohmeyer, *L'idée du martyre dans le Judaïsme et dans le Christianisme primitif* (R.H.P.R. 1927, p. 316-329).

(3) cp. Jubilées 15 : 33 ; parfois ils sont appelés « disciples de Balaam » (Pirkē'abôth 5 : 21, Goldschmidt, grande édit. VII, 1170) ; selon Test. Dan 4 : 7, ils ont comme maître « Béliar ». Sur la démonologie des « Testaments des Douze » R. Eppel, *Le Piétisme des Testaments des douze Patriarches*, E.H.P.R. 22, 1930, p. 77-89.

du peuple. Même à l'époque des persécutions d'Antiochus Epiphane, l'attitude de martyr n'était comprise et adoptée que par une minorité qui repoussait avec une énergie égale et la soumission opportuniste et la résistance armée. Toutefois en ce qui concerne sa thèse centrale, le dualisme était nettement en progression : il n'y a pas eu d'homme de Dieu qui eût eu le courage de présenter Antiochus comme un instrument entre les mains de Dieu pour châtier son peuple (1). Il était l'adversaire, et on sait que (si on fait abstraction des Sadducéens, alliés de Rome), le déclin du royaume des Hasmonéens et le fait brutal de la domination romaine n'ont fait que renforcer le jugement pessimiste sur le Monde actuel que seuls des événements d'ordre eschatologiques pourraient transformer. C'est pourquoi, même lorsque vers 70 l'idée du martyre fut définitivement écarté au profit d'un nationalisme des plus actifs, ce fut bien sous l'angle eschatologique que fut envisagée la guerre contre la puissance romaine (2).

---

(1) A propos de la domination romaine, il y a quelques exceptions, v. 'aboda zara dans le Talmud babylonien 18*a* (trad. GOLDSCHMIDT, 1934, tome IX, p. 488, note 385). v. a. ψ Salomon 8, not. vers. 18-21 au sujet de l'entrée de Pompée à Jérusalem. La contre-partie ψ Salom. 2.

(2) Sur la démonologie juive en général, nous recommandons, outre les ouvrages généraux et les Encyclopédies (not. *Jewish Encyclopaedia*, Art. *Demonology*), le Commentaire de STRACK-BILLERBECK (1er Tome complémentaire = IV : I, « Excursion » n° 21, qui permet de traverser toute la région), les monographies de A. JIRKU (*Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T.*, 1912), de BLAU (*Das alt-jüdische Zauberwesen*, 1898), de H. KAUPEL (*Die Dämonen im A. T.*, 1930) et l'article de BRÜLL (in : *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur I*), v. aussi l'ouvrage de J. BONSIRVEN (cité pl. haut, p. 15, note 1), IIe Partie.

CHAPITRE II

JÉSUS ET LE MAL

Si on nous demandait laquelle de ces trois visions du monde présente le plus d'analogie avec celle que nous retrouvons dans la pensée de Jésus, nous répondrions sans hésiter que c'est la troisième.

Toutes les paroles et tous les actes précisant ou exprimant son attitude à l'égard des forces du Mal nous le montrent aux prises avec un adversaire dont les desseins sont nettement opposés à ceux de Dieu. Ses nombreuses guérisons sont incompatibles avec l'idée que la souffrance serait envoyée par Dieu. Bien au contraire, c'est le Père Céleste qui lui donne la force de combattre le mal (1). Et même si l'hypothèse de son alliance avec Béelzéboul, émise par les pharisiens en présence de ses guérisons incontestables (2), eût été sérieusement acceptée par lui, cette « division » opérée dans la maison de l'ennemi ne serait qu'une ruse de guerre et ne saurait en aucun cas suggérer l'identification de Béelzéboul avec une sorte de « bon diable » dans le genre du Satan du livre

(1) C'est ce qu'a très bien souligné M. Albert DARTIGUE dans sa remarquable conférence sur « Dieu et la Souffrance » faite à « Foi et Vie » (publiée dans le cahier B du N° 22 de l'année 1921 de « Foi et Vie »). Mais il nous semble qu'il attribue à Jésus une théologie trop proche du dualisme marcionite en négligeant quelque peu l'autre aspect de la question, celle de la présence de Dieu dans le monde.

(2) Marc 3 : 22-27 et par.

de Job qui ne demanderait pas mieux que de mettre ses facultés au service de Dieu. Mais il est évident que la supposition malveillante des Juifs n'est envisagée par Jésus qu'à titre de fiction destinée à mener ses controversistes à l'absurde. La pensée authentique de Jésus s'exprime dans des versets comme Math. 12 : 28 ou Luc 11 : 20 : « c'est par l'esprit de Dieu » (*ἐν πνεύματι θεοῦ*) ou « par le doigt de Dieu » (*ἐν δακτύλῳ θεοῦ*) « que je chasse les démons ». Et parmi les maladies ce ne sont pas que celles attaquant le système nerveux qu'il combat comme envoyées ou causées par des démons s'insurgeant contre la volonté du Créateur. La femme courbaturée dont les Juifs lui reprochent la guérison un jour de Sabbat, est appelée par lui une « fille d'Abraham que Satan avait liée pendant 18 ans (*ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ ιη ἔτη* . . . [1] Luc 13 : 16.) Non seulement l'idée d'un châtiment envoyé par Dieu, exclu déjà par le fait de la guérison, est absente, mais aussi toute conception qui verrait dans la maladie un événement en quelque sorte indifférent au point de vue religieux et se déroulant dans une sphère neutre ou étrangère à la lutte entre Dieu et Satan [2].

C'est parce que la maladie implique une défiguration de la création divine que la venue du Royaume de Dieu s'annonce

---

[1] Pour la question des maladies et des guérisons dans les Evangiles, cp. G. SULZER, *Die Besessenheitsheilungen Jesu* (Leipzig 1921) ; A. TITIUS, *Ueber die Heilungen von Dämonischen im N. T.* (in : Festschrift für N. BONWETSCH 1918) ; K. FENNER, *Die Krankheit im N. T.* (1930) ; H. EBERLEIN, *Zur Frage der Dämonischen im N. T.* (Neue Kirchliche Zeitschrift, 1931, p. 499 suiv. et 562 suiv.); v. a. G. HOENNICKE, *Die Teufelsidee in den Evangelien* (in : N. T. liche Abhandlungen, G. HEINRICI dargebracht, Leipzig 1914, p. 208-212).

[2] Il va sans dire que ce n'est pas la personnification des forces du mal qui importe ici en premier lieu, mais le fait que Jésus les considère comme contraires à la volonté du Créateur. Même si la croyance de Jésus au « diable » était une concession pédagogique faite aux idées de l'époque hypothèse d'ailleurs insoutenable — son jugement sur le mal et la souffrance exprimerait néanmoins sa pensée à lui.

non seulement par le pardon des péchés, mais aussi par les guérisons.(1) Aux envoyés de Jean le Baptiste, qui, selon Math. 11 : 1-6 et Luc 7 : 18-23, lui demandent s'il est bien **ὁ ἐρχόμενος**, c'est-à-dire « celui qui doit venir » (cp. Marc 1 : 7-8 et par.), Jésus répond : « *allez dire à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles recouvrent la vue, les paralytiques marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et les* « *ébionîm* » *reçoivent la bonne nouvelle* » (2). Même si cette réponse n'était pas authentique, elle devrait appartenir à une couche de tradition ancienne, vu que le messianisme, aux exigences duquel l'apologétique chrétienne tendait de plus en plus à se conformer, ignorait presque complètement le rôle guérisseur du Roi d'Israël qu'on attendait (3).

---

(1) L'idée que toutes les corruptions de l'œuvre de Dieu émanent d'un adversaire de Dieu (ἐχθρὸς) est présupposée comme un fait qui va de soi, dans la parabole de l'ivraie (Math. 13 : 24-30).

(2) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς · πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε . τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. — Sur les « Ebionîm » v. A. Causse, *Les Pauvres d'Israël*, E.H.P.R., 3.

(3) Un texte qui rappelle de loin le nôtre se lit Esaie 29 : 18-19 ; son sens est spirituel. « *En ces jours, les sourds entendront les paroles du livre ; et délivrés de l'obscurité et des ténèbres, les yeux des aveugles verront. Les* πτωχοὶ *trouveront en l'Eternel une source abondante de joie, et les plus misérables parmi les hommes tressailleront d'allégresse en invoquant le Saint d'Israël* ». — Plus conforme au sens de Math. 11 : 5 serait Esaïe 35 : 5-6 : « *Alors s'ouvriront les yeux des aveugles, ainsi que les oreilles des sourds. Alors le boiteux sautera comme un cerf, et la langue du muet entonnera un chant joyeux* ». Mais la teneur est différente. — Dans aucun de ces textes, il n'est question du Messie.

Si le logion de Jésus devait son existence au désir de Mathieu de faire constater expressément la réalisation de cette prophétie d'Esaïe, l'évangéliste n'aurait pas manqué de la citer exactement, et en donnant la référence. D'autre part, le style solennel et presque liturgique de la déclaration de Jésus peut suggérer l'hypothèse que Jésus aurait cité une prophétie non conservée dans la littérature juive, mais connue de Jean. Cette supposition est jusqu'à un certain point corroborée par l'observation de Reitzenstein qui a souligné l'accord presque textuel entre Math. 11 : 5 (ou Luc 7 : 22) et un texte mandéen qui pourrait bien avoir conservé de son côté des échos d'une tradition ancienne connue parmi les disciples

Le message chrétien primitif conservé Actes 10 : 38 a d'ailleurs très bien gardé le souvenir de cette attitude, tout comme les anciens *vademecums* des missionnaires chrétiens dont Matthieu notamment a enchâssé plusieurs échantillons dans son Evangile v. Math. 9 : 35-10 : 16 ; cp. Marc 3 : 14-15 ; 6 : 7-11 et Luc 9 : 1-5 ; 10 : 1-12.

Actes 10 : 38 *b* : *ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ Θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ* (*il traversait le pays en bienfaiteur et en guérissant tous ceux qui étaient opprimés par le diable ; car Dieu était avec lui*).

Math. 10 : 7-8 : *πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε* (*allez prêcher en disant : Proche est le Royaume des Cieux ; malades guérissez, morts réveillez, lépreux purifiez, démons chassez*). Les autres textes synoptiques signalés donnent des ordres analogues. Luc 9 : 2 résume la tâche des disciples d'une manière particulièrement impressionnante en ces mots : *κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι* (*annoncer le Royaume de Dieu et guérir*), et ce logion se retrouve

---

du Baptiste, dont Jésus avait certainement fait partie avant le début de son ministère indépendant.

Voici le texte mandéen conservé Guinza de Droite, I, 2, § 201, trad. LIDZBARSKI (Gœttingne 1925), p. 30 : « *Il guérit les malades, rend la vue aux aveugles, purifie les lépreux, redresse les courbés qui se traînent à terre pour qu'ils puissent marcher, fait parler les sourds-muets, vivifie les morts.* »

Le même texte, à peu de choses près, se retrouve dans le même livre II, § 136, LIDZBARSKI, p. 48. « *Il guérit les malades, rend la vue aux aveugles, purifie les lépreux, redresse les courbés pour qu'ils puissent marcher, fait parler les sourds-muets et vivifie les morts par la force du Roi sublime de la Lumière* ; v. a. « *Livre de Jean* », p. 243 de la traduction de LIDZBARSKI, Giessen 1915 ; cf. REITZENSTEIN, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse*, p. 60 suiv. et « *Zur Mandäerfrage* » (*Z.N.W.* 1927, 1/2), p. 55 suiv. ; H. H. SCHÆDER in : REITZENSTEIN und SCHÆDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig-Berlin 1926), p. 332 suiv.

Marc 3 : 15 sous la forme suivante : **κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια** (*pour prêcher et avoir la puissance de chasser les démons*) — comme si la « guérison des malades » et l'« expulsion des démons » étaient, au fond, la même chose. (1)

Ce qui sépare Jésus radicalement des amis de Job qui l'exhortent à expier patiemment ses péchés, ce n'est donc pas seulement la possession du charisme guérisseur, mais une attitude fondamentale toute différente à l'égard du mal, qui, naturellement, va de pair avec une autre conception de ses origines et de sa signification. Selon Jean 9 : 3, Jésus aurait même expressément repoussé l'idée de la maladie — châtiment (2). D'autres textes toutefois semblent suggérer une association d'idée étroite entre le pardon des péchés et la guérison des maladies, ou la préservation des catastrophes comme celles indiquées Luc 13 : 1-5 (3). Si le paralytique de Marc 2 : 1-12 et par. est pardonné avant d'être guéri, ce n'est peut-être pas uniquement pour des raisons d'ordre apologétique, pour prouver aux Juifs que Jésus a la puissance des

---

(1) L'historicité d'une pareille mission des disciples durant la vie de Jésus est plus que douteuse, aucun souvenir précis ne s'en étant conservé. Les débuts d'une mission itinérante racontés Actes 8 : 4 suiv. font l'impression d'un point de départ nouveau ; mais la manière dont les ordres sont formulés nous semble bien conforme à la pensée de Jésus.

C'est ainsi que A. Fridrichsen (*op. cit.* infra, p. 47, 1) dit à propos de l'âge apostolique : *Le Miracle de la Rédemption embrasse la vie tout entière, la vie physique aussi bien que la vie morale* » (p. 36-37).

(2) « *Ce n'est pas lui ni ses parents qui ont péché, mais c'est pour que les œuvres de Dieu se manifestent à son sujet.* » ((οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ).) On pourrait aussi traduire, en voyant en ἵνα . . . ἐν αὐτῷ un aramaïsme (= דִּ + בּוֹ) : « mais c'est un homme, au sujet duquel.... ». En aucun cas, Jésus ne veut parler d'impeccabilité. Mais là n'est pas la question.

(3) Il s'agit de la fameuse péricope au sujet des victimes de la colère de Pilate et de l'effondrement de la tour de Siloé. Nous jugeons inutile de la reproduire ici. Mais remarquons combien la pensée du juif vulgaire est à la fois fataliste et moraliste, comme celle des Orientaux qui croient au « Karma ».

pardons, mais aussi en vertu d'un certain lien logique entre les deux événements. On peut donc admettre comme probable que, dans ce cas du moins, la guérison ait été liée au pardon des péchés, et cette interprétation est bien celle du 4e Evangile, qui, après le récit de la guérison d'un autre paralytique (Jean 5 : 5-13), ajoute que Jésus le rencontra plus tard dans le temple et l'exhorta à ne plus pécher pour ne pas encourir une maladie encore pire (1).

Mais cela prouverait tout au plus que les hommes, par leurs péchés, se placent ou se replacent sous la domination de Satan, qui est à la fois le Tentateur et l'Assassin. Car rien n'indique l'existence d'une proportion rigoureuse entre la faute et la torture, et il n'est même pas dit qu'un lien existe toujours entre les deux données. La volonté de Dieu, selon Jésus, c'est que l'homme soit délivré du mal sous toutes ses formes, et cela indépendamment de l'empressement plus ou moins grand qu'il a mis à se livrer aux démons. C'est pourquoi le logion Jean 9 : 3 peut parfaitement bien se concilier avec les textes synoptiques (2).

En ce qui concerne le texte Luc 13 : 1-4, il ne saurait en aucun cas infirmer notre interprétation : l'idée d'un châtiment proportionné au péché y est même expressément écartée : Tous les hommes, quelle que soit la gravité de leurs péchés, périront d'une manière terrible, s'ils ne se repentent pas ; nous pensons même que lu à la lumière de la conception générale du monde que nous avons dégagée des textes, le sens de cet apophtegme se précise : les hommes qui restent dans leurs péchés, demeurent *ipso facto* sous la domination des forces destructrices de celui qui peut détruire corps et âme dans la géhenne (Math. 10 : 28, cp. Luc 12 : 5).

---

(1) μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται (v. 14).

(2) Quant à la foi qui est en général exigée du malade, ce n'est naturellement pas de la foi qui justifie qu'il s'agit (au sens paulinien), mais de la confiance en la bonté et la puissance de Dieu telles qu'elles se manifestent en Jésus.

Il va sans dire que le dualisme de Jésus ne déborde pas les cadres tracés par le Judaïsme. La création du monde par Dieu étant toujours présupposée. — Quant à l'origine des esprits du mal, il ne semble pas que le Judaïsme ait développé une doctrine cohérente et généralement acceptée. Les esprits du désert (les djinns des Arabes), apparentés à ceux qui, selon Jésus, causent certains cas d'obsessions (1), sont souvent acceptés comme une sorte de mal inévitable. Mais les grands coupables comme Satan, que Jésus voit tomber du ciel « comme un éclair » (Luc 10 : 18) (2), doivent se ranger parmi les esprits des airs dont parleront l'« Ascension d'Esaïe » ainsi que l'apôtre Paul (3).

---

(1) v. Math. 12 : 43-45 = Luc 11 : 24-26. Lorsque les mauvais esprits ont dû quitter leur victime, ils parcourent des régions désertiques (διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων).

(2) ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.

(3) Asc. Es. 4 : 1b-2 « ... *voici les jours de la fin du monde. Et quand il aura atteint son terme, alors Béliar, le grand souverain, Roi de ce monde, qui l'a gouverné depuis qu'il existe, viendra d'en haut et il descendra de ce firmament sous l'aspect d'un homme, d'un roi injuste, meurtrier de sa mère...* » Béliar se confond ici avec Néron ; mais son origine dans les hauteurs est d'autant plus curieuse et ne s'explique évidemment pas « *zeitgeschichtlich* ». — v. a. *ibidem* 7 : 9-12 la description d'une lutte entre les anges de Satan dans les airs ; 10 : 29 le prince de ce monde est mis en rapport avec les anges de l'air. (Citations d'après l'édition de R. H. Charles, Londres 1900) ; v. a. Hénoch slave, 29 : 4-5 (Bonwetsch, *T. U.*, 44 : 2, p. 27) ; Odes de Salomon 38 : 9.

L'affirmation de Bousset (*Religion des Judentums*, 3, 514, note 1) qui identifie Béliar avec Hadès, est donc trop générale ; plusieurs conceptions sur la demeure de ces esprits ont dû coexister. R. Otto (*Reich Gottes und Menschensohn*, 1934, p. 80) trouve dans le texte Luc 10 : 18 l'idée de l'expulsion de Satan du Ciel, qui coïnciderait avec l'établissement au Ciel du Royaume de Dieu, en attendant sa réalisation dans le monde visible. Cette explication est tentante. Mais il ne faut pas oublier que « Ciel » est souvent synonyme à la région de l'air comme dans l'expression : « les oiseaux du ciel » (Math. 6 : 26, e. a.).

Nous n'avons donc pas de motif décisif pour abandonner l'autre interprétation. Un chef des airs est également connu de l'Épître aux Ephésiens : κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. (Eph. 2 : 2).

Comme rien n'indique que cette région ait été considérée (à l'instar du désert) comme mauvaise en soi, l'identification de ces puissances avec des esprits jadis bons, mais devenus rebelles, doit être prise en considération. On sait d'ailleurs que la doctrine des anges tombés, qui ne joue qu'un rôle restreint dans les livres canoniques, a pris une grande ampleur dans les spéculations que nous retrouvons au livre (éthiopien) d'Hénoch, not. dans le livre des visions (inadéquatement appelé des Paraboles), ch. 37-71 (1). Or, l'influence de ce livre (ou d'une tradition fort semblable à celle qu'il contient) à l'époque de Jésus, est un fait incontestable. Les Testaments des Douze, à peu près contemporains à l'éclosion du christianisme primitif, se réfèrent assez souvent à la littérature hénochienne : Test. Siméon 5 : 4 ; Test. Levi 10 : 5 ; 14 : 1 ; 16 : 1 ; Test. Juda 18 : 1 ; Test. Sabulon 3 : 4 ; Test. Dan 5 : 6 ; Test. Nephthali 4 : 1 ; Test. Benjamin 9 : 1.

Le Paulinisme présuppose des spéculations analogues, l'épître de Jude, comme nous venons de voir, se réclame expressément de Hénoch. De plus, la prédication de Jésus accuse sur plus d'un point important une parenté indéniable avec cette littérature (2).

---

(1) v. Ad. Lods, *La chute des anges*, *R.H.P.R.*, VII, 295-315, cp. Epître de Jude 6 : ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν (*les anges qui n'ont pas rempli leur fonction, mais qui quittèrent leur demeure particulière, il* (c'est-à-dire le Seigneur) *les a réservés pour le grand jour du Jugement, en les attachant dans les ténèbres avec des chaînes inusables*) ; cette idée est certainement empruntée à Hénoch, qui est expressément cité à une autre occasion (Jude 14 suiv.). Jude est à son tour utilisé dans la deuxième épître dite de Pierre (2 : 4).

(2) Nous ne parlerons pas des ressemblances qui échappent à la constatation directe, parce qu'elles supposent le rattachement préalable au Parsisme des termes comparés. Mais il y a des analogies frappantes d'abord dans la notion du « Fils de l'homme ». Pour Jésus comme pour « Hénoch » celui-ci est un être céleste qui apparaît avec δύναμις pour exercer le jugement et inaugurer un Royaume éternel (v. Hénoch, ch. 46 et 62 surtout). Ses paroles sont pleines de puissance et ses amis seront assis sur des trônes autour de lui (Hénoch 69 : 26 suiv. ; 108 : 12, cp.

Il n'est donc pas téméraire d'attribuer à Jésus également l'idée d'une chute des anges, qui conciliait fort bien le monothéisme avec une certaine espèce de dualisme.

Mais ce qui serait beaucoup plus important pour la connaissance de la religion de Jésus, ce serait de savoir jusqu'à quel point il reconnaissait encore dans notre monde la présence du Père céleste. Celui-ci a-t-il réellement abandonné sa création, vouée à une déchéance irrémédiable? La réponse affirmative peut être considérée comme exclue, si comme nous le pensons, la purifica-

---

Math. 19 : 28, Luc 22 : 30). Nous signalerons plus bas d'autres analogies importantes sur ce point. OTTO (*op. cit. supra*, p. 24, 3) voit même une ressemblance entre l'idée que le Fils de l'homme, selon Hénoch, agit dès maintenant d'une manière cachée, et certains traits de la conscience messianique de Jésus, ce qui est beaucoup plus contestable (p. 175-181).

Par contre OTTO signale avec raison les parallèles de forme et de contenu entre les macarismes de Jésus et d'Hénoch (p. 331-335).

v. Hén. 58 : 2. « *Bienheureux vous les justes et élus ; car votre destin sera magnifique !* »

Il faudrait relire aussi toutes les bénédictions contenues dans Hén. slave, chap. 42 : 6-14 (BONWETSCH, p. 39-40) ; 44 : 4-5 (B., p. 41) et 52 : 1-14 (B., p. 46-47) ; ces dernières accompagnées de malédictions. On trouvera dans ces textes e. a. l'interdiction de la colère (rappelant Math. 5 : 22) et du serment (cp. Math. 5 : 33-37).

Il en est de même pour les malédictions de Hén. éthiop. 94 : 6-11, surtout 94 : 8 : « *Malheur à vous riches ; car vous vous êtes confiés en vos richesses et vous devrez quitter vos trésors ; car vous n'avez pas pensé au Dieu souverain aux jours de vos richesses* », cf. Luc 6 : 24 ; 18 : 24 ; Hén. 96 : 4-8 ; v. 4 : « *Malheur à vous pécheurs de ce que vos richesses vous présentent comme des justes, tandis que votre cœur vous convainc d'être des pécheurs* », cf. Math. 23 : 27-28.

Hén. 97 : 7-10 ; 8 : « *Malheur à vous qui acquérez de l'or et de l'argent injustement en disant : nous voici devenus bien riches, nous possédons des trésors et tout ce que nous désirons* ; 9 : *maintenant exécutons nos projets ; car nous avons rassemblé de l'argent et rempli nos greniers...* », cf. Luc 12 : 16-21 et Ep. de Jâques 4 : 13 suiv.

Rappelons encore Hén. slave 50 : 3-4 (B., p. 45) (interdiction de se venger cf. Math. 5 : 38-39 et cf. Rom. 12 : 19) et Hén. slave 51 : 3 (B., p. 46), cf. Marc 8 : 34-35 (le renoncement).

tion fragmentaire du monde opérée par les miracles de Jésus doit être considérée selon lui comme un signe avant-coureur de la venue du Royaume et non pas comme une simple démonstration de sa puissance et de sa miséricorde. Or, l'optimisme dont il fait preuve dans sa lutte contre Satan, ainsi que la réponse au Baptiste, impliquent bien l'idée d'une purification ou d'un renouvellement du monde devant être amenée par *ὁ ἐρχόμενος*

Mais notre interprétation de pareilles déclarations dépend en dernière analyse de l'idée du Royaume que nous attribuons à Jésus et que nous justifierons plus tard. C'est alors seulement que nous pourrons préciser le sens des miracles. Nous préférons donc ici aborder notre problème d'une manière plus directe, en étudiant les textes susceptibles d'attester la présence de Dieu et l'action de la Providence même dans le monde actuel.

Nous n'avons à vrai dire pas le droit de trop insister sur les passages enseignant une Providence particulière qui veille sur les missionnaires chrétiens, lorsqu'ils parcourent le pays sans argent ni provisions (à supposer que les textes Math. 10 : 9-14 et par. [1] remontent vraiment à des commandements de Jésus) ou d'une manière plus générale sur toute personne ayant la Foi (Math. 6 : 25-34 et Luc 12 : 22-31). Car dans ces cas, il s'agit d'une action exceptionnelle de la Providence accordée à des témoins de Dieu dans le monde qui, par ailleurs, pourrait être abandonné par Dieu. C'est donc bien dans le sens d'une faveur spéciale annoncée aux croyants qu'il faut interpréter ce passage, qui est dirigé contre les « gens de peu de foi ». Ce qui caractérise ces péricopes, c'est qu'elles annoncent non seulement à ceux qui les recherchent, les biens célestes, mais par-dessus le marché des biens terrestres nécessaires à l'existence. Mais il est évident que ces promesses

---

[1] cf. Marc 6 : 8-11 ; Luc 9 : 3-5 ; Luc 10 : 4-11.

s'adressent aux gens de Foi et à la condition expresse de rechercher d'abord le Royaume et sa justice (1).

Quant aux corbeaux (Luc 12 : 24), il n'est évidemment pas prouvé qu'ils soient présentés comme un exemple de Foi. Mieux vaut dire que la distinction entre individus *ὀλιγόπιστοι* et autres n'a guère de sens ici. Ils sont certainement cités pour illustrer la possibilité de l'action providentielle de Dieu. Mais c'est précisément ce qui nous permet de faire un pas de plus. La Providence qui nourrit les oiseaux, qui vêt les fleurs mieux que le roi Salomon lui-même, est incompatible avec l'idée d'un monde dont Dieu serait absent. L'humanité jouirait-elle alors à elle seule du triste privilège d'être devenue le domaine exclusif de Satan? Mais peut-on ainsi le retrancher de la nature et du kosmos, dans lequel une providence très puissante et moralement neutre fait luire le soleil et tomber la pluie sur les bons comme sur les méchants? D'autre part, il est certain que les esprits habitant le désert et n'ayant par définition rien à voir au règne humain, sont selon Marc 5 : 13 et par. responsables de graves accidents dans le règne animal et infestent d'une manière générale la nature en dehors du règne humain. Par conséquent, Dieu est bien présent dans toutes les régions de l'être ; il en est de même de Satan.

Toutefois, il importe de souligner qu'il s'agit de la part de Jésus non pas d'une affirmation trouvée par un raisonnement théologique ; la coloration émotive des paroles que nous avons rappelées ne permet pas de s'y tromper. Il s'agit d'une vision

---

(1) Il va sans dire que ces promesses doivent être interprétées à la lumière des textes demandant aux disciples le renoncement. Jamais Jésus ne leur a annoncé une vie facile. Mais le croyant qui accomplit la volonté du Père est dispensé des soucis matériels comme un soldat dont la nourriture et l'équipement lui sont fournis par ses supérieurs. Des remarques analogues s'imposent au sujet de textes comme Marc 10 : 27 et par. Math. 17 : 20 et par.; cf. Math. 5 : 10-12, Marc 8 : 34 et par. ; 10 : 21 et par. ; 10 : 38-39 et par. ;

religieuse intuitive de la présence de Dieu, fondée sur un acte de Foi.

Reste d'un optimisme professé par le campagnard à l'égard de la nature? Sans discuter en principe cette conception de la religion des « gens vivant près de la nature », qui sent fortement la philosophie du vicaire savoyard, nous soutiendrons que dans notre cas cet optimisme superficiel est bel et bien exclu par les éléments dualistes dans la vision du monde de Jésus, fondés eux-mêmes sur ce que Ed. v. HARTMANN a très bien appelé le pessimisme d'indignation (*Entrüstungspessimismus*) de Jésus (1), suscité par la dévastation de l'œuvre de Dieu. Il nous semble en effet plus conforme aux résultats de notre analyse d'admettre une intuition religieuse profonde qui pénètre au delà du voile sombre que les puissances du mal ont jeté sur le monde — intuition présupposant un acte de Foi d'autant plus grand que la réalité du mal est plus profondément ressentie (2).

---

(1) *Das Christentum des N. T.* (= *Briefe über die christliche Religion* [2]), 1905, p. 86.

(2) Qu'il soit permis de rappeler que l'amour de la nature chez S. François d'Assise présuppose également une vision religieuse de la Réalité réservée à ceux qui ont vécu et surmonté l'horreur causée par l'expérience du mal dans le monde. Le fait que nous ignorons presque tout d'une évolution ou si on préfère du développement religieux de Jésus (rien à part le récit de la tentation n'indique quelque chose comme une crise religieuse) ne nous dispense pas d'étudier la structure de sa piété au moment où elle se présente à l'observation phénoménologique, laquelle en soi est indépendante de considérations chronologiques.

Si nous ne craignions pas d'abuser de parallèles tirés de l'Histoire de la religion chrétienne, nous signalerions l'attitude religieuse que des romanciers comme ANKER LARSSEN ont appelé *l'attitude ouverte* à l'égard du monde, qui réussit à redécouvrir le paradis dans une couche profonde et habituellement cachée de la Réalité, mais perçue par ceux qui en ont le charisme. D'ailleurs, d'après Gen. 3, le Paradis n'a pas été détruit. L'homme en fut chassé, Jésus le retrouvera. — Des poètes catholiques contemporains aiment également à parler de ce mystère, mais avec des nuances caractéristiques, v. P. CLAUDEL, « *Le Chant de St-Louis* » (contenu dans : « *Corona Benignitatis Anni Dei* », réimprimé *Nouv. Rev. Franç.*, 1936, p. 975 suiv.).

Mais alors une autre question se pose : Pourquoi cette puissance de Dieu, sans laquelle aucun cheveu ne tomberait de notre tête (Luc 21 : 18), reste-t-elle si souvent virtuelle? Pourquoi Dieu tolère-t-il les ravages exercés par l'« adversaire » ? La réponse donnée à cette question à propos de la Passion de Jésus — que Dieu aurait pu empêcher en envoyant des légions d'anges, mais qui a dû se dérouler conformément aux écritures (Matth. 26 : 53-54) — vise un cas spécial et ne préjuge rien sur la solution du problème en général. Nous retrouvons en effet ici l'idée du témoignage que le serviteur de Yahvé doit rendre à celui-ci dans les épreuves, conception qui se rattache étroitement à la vision dualiste du monde, telle que nous l'avons constatée chez Jésus. Le témoin est naturellement supposé libre de choisir entre le « martyre » et l'abandon de sa mission ; d'une manière plus générale, l'homme est libre de choisir entre Dieu et « Mammon ». Remarquons toutefois que malgré l'exhortation adressée aux disciples de suivre Jésus, jamais un parallèle exact n'est établi entre le destin du maître et celui des disciples. Un disciple qui trahit son maître sera renié par le « Fils de l'Homme » (1). Jésus au contraire — c'est là une des idées fondamentales qu'on peut sans difficultés dégager du récit de la scène de Gethsémané — ne doute pas de son bon droit de demander à Dieu sa délivrance, que celui-ci eût certainement accordée. S'il renonce à faire valoir ce droit, c'est pour permettre la réalisation d'un plan de Dieu qui suppose de la part du « Barnasha » un sacrifice volontaire et, par conséquent, facultatif. Les disciples par contre ne peuvent fuir leur destin octroyé par Dieu sans perdre le Royaume. On pourrait peut-être constater ici comme une curieuse préformation, dans la religion de Jésus, d'une des idées essentielles du fameux psaume christologique de Phil. 2, celle de l'abnégation en quelque sorte suréro-

---

(1) v. l'étude de ces textes au chap. V.

gatoire de l'« Anthropos », toute réserve faite sur la différence du cadre théologique.

Mais pour revenir à notre problème de la compatibilité entre la puissance divine et le déploiement des forces du mal dans le monde, nous ne pourrions le résoudre qu'en connaissant la pensée de Jésus sur l'origine ultime du mal, sur laquelle nous ne pouvons que faire des conjectures. Mais le théologien chrétien a le droit de se poser la question suivante : quelles sont les conditions devant être remplies par une doctrine sur l'origine du mal pour qu'elle soit en accord avec les données religieuses fondamentales que nous retrouvons dans la prédication de Jésus ?

Sont évidemment inaptes à remplir ces conditions toutes les cosmologies optimistes qui nient la gravité du mal et de la souffrance dans le monde. Devront également être écartées *a priori* des théories qui se contentent d'affirmer que le mal est envoyé par Dieu pour des raisons connues ou inconnues. De même toutes les cosmologies qui exagèrent le rôle du mal en coupant la communication entre Dieu et le Monde en général ou le monde visible en particulier. Rangent dans cette catégorie toutes les espèces de Marcionisme avoué ou non, d'après lesquelles le monde serait purement et simplement « damné », si bien que Dieu se retrouverait uniquement dans quelques sectes (en mettant les choses au mieux).

Plus intéressantes, que parce semblant tenir compte de la complexité de la situation, sont les théories perfectionnistes modernes, qui voient dans le mal une im-perfection, c'est-à-dire une absence de bien parfait, inhérente aux origines du monde et destinée à disparaître grâce à un processus de perfectionnement, qui se réalisera soit par une évolution naturelle, soit à la suite des progrès de la science et de la civilisation humaine, soit encore par des interventions providentielles par le moyen des Eglises, soit encore par un perfectionnement de la Divinité elle-même. Mais nous pensons qu'en acceptant comme base les intuitions

de Jésus sur ce point, il ne nous sera pas possible de ressentir le mal comme une absence de bien ou une imperfection. Il ne peut être que l'expression d'une puissance hostile à Dieu qui défigure la création. Voilà pourquoi Dieu reste caché aux hommes, tant qu'ils ne réussissent pas à percer, du regard de la Foi, l'écran sombre jetée sur le monde et à retrouver les liens qui, malgré tout, unissent la création à Dieu.

De fait, la seule catégorie, nous semble-t-il, qui nous permette de penser cette situation religieuse paradoxale, est celle de la *maladie* qui défigure un organisme « originairement » sain parce que sorti des mains du Créateur. C'est pourquoi la doctrine de la déchéance d'un monde, intègre en ses « origines », semble être la seule acceptable, comme prolongement de l'enseignement de Jésus. Le perfectionnisme commet non pas une erreur de fait, mais une *erreur de logique*, parce que la catégorie de l'imperfection est essentiellement distincte de celle de la déchéance. Pour reprendre la parabole du figuier : ce n'est pas que la maladie arrêtera forcément le *développement* du figuier. Il pourra grandir et porter des fruits. Mais ceux-ci seront secs. Et aucune tentative de hâter la croissance et le développement de l'arbre ne pourra le guérir. C'est pourquoi, d'autre part, l'idée d'un monde originairement imparfait, dans le sens d'un monde encore dans l'enfance, n'est nullement contraire à la conception d'une intégrité primitive. Mais, si ce monde a subi, *de plus*, une déchéance, ce ne sera qu'un mouvement de *restitution* ou de *rédemption* qui pourra y remédier, et ce mouvement sera *a priori* distinct de tout mouvement d'évolution destiné à en surmonter les *imperfections* originelles.

C'est pourquoi une anthropologie qui ne voit dans le christianisme qu'une force destinée à *parfaire* l'humanité, ne nous semble guère compatible avec l'enseignement de Jésus. Mais ce n'est pas à cause de cette idée en elle-même ; vu qu'on peut soutenir avec Clément d'Alexandrie que le Logos aurait dû s'incarner indépendam-

ment de la chute, pour mener l'humanité à la Perfection. C'est parce que la tentative de *remplacer* la restauration par le parachèvement nous apparaît comme une véritable confusion, une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Si nous parlons de chute ou de déchéance, nous n'oublierons pas que celle-ci comporte des degrés. Une théologie enseignant une déchéance telle, que la communication entre le Père et la créature serait absolument coupée (à supposer que cette affirmation ait un sens), nous rapprocherait très rapidement du Marcionisme, sinon dans la doctrine de la création, du moins dans celle de la conservation. Elle serait radicalement incompatible avec les intuitions fondamentales de Jésus que sa prédication laisse entrevoir sur ce point. D'autre part, il va sans dire qu'une humanité intègre ne peut ni exister ni avoir existé dans un monde déchu, ce qui rend fort improbable une conception a-cosmique de la venue du Royaume chez Jésus (1).

(1) Et enlève toute base ontologique aux arguments anti-lapsaires tirés du silence de témoignages *ici-bas* au sujet du *homo sapiens et integer*. (*Sapienti sat....*)

Chapitre III

LA NOTION DU ROYAUME DANS LA PRÉDICATION DE JÉSUS

Nous ne retracerons pas l'histoire des luttes entre les partisans d'une interprétation dite spiritualiste et d'une interprétation dite eschatologique de la notion du Royaume de Dieu chez Jésus. Rappelons seulement qu'il s'agit, à y regarder de près, de trois questions distinctes, mais connexes (1).

1° Le Royaume relève-t-il uniquement du domaine moral et religieux (ces termes pris au sens moderne), c'est-à-dire du domaine de la vie de l'esprit, — ou comporte-t-il un aspect métaphysique qui implique une transformation de la nature? (Conception spiritualiste et conception cosmologique.)

2° La « malkouth » existe-t-elle dès à présent, c'est-à-dire depuis le début de la prédication de Jésus, ou bien doit-elle se réaliser à la « Fin des temps » représentée comme plus ou moins imminente? On pourrait appeler ces deux conceptions — qui semblent bien s'exclure —, les interprétations « actualiste » et « futuriste », ou: sémérologique et eschatologique du Royaume.

---

(1) V. la littérature signalée et discutée par A. Schweitzer, « *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* », 4, 1926. Pour la littérature plus récente v. l'article de M. Clavier (cité pl. b. p. 36, note 3) et W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien*, Theologische Blätter, sept.-oct. 1936, p. 225-241.

3° Le Royaume se développe-t-il progressivement comme le germe qui s'épanouit dans la plante et en s'insérant convenablement dans l'histoire générale de l'Humanité, ou bien doit-il apparaître brusquement, d'un coup et en amenant une crise catastrophique dans l'histoire de la terre et sans doute aussi du kosmos tout entier? Ce sont là les conceptions évolutionniste et révolutionnaire du Royaume ou plutôt de son arrivée. Pratiquement, il n'y a en général eu que deux camps. Car les trois questions sont si étroitement liées entre elles que la réponse donnée à la première implique presque, infailliblement la solution des autres, et c'est pourquoi le spiritualiste est en général aussi actualiste et évolutionniste dans l'interprétation de la malkouth.

A vrai dire, l'explication spiritualiste intégrale a été rarement risquée. Il faudrait en effet déclarer inauthentique l'écrasante phalange des textes dans lesquelles Jésus professe une opinion contraire. La conception opposée, nous voulons dire l'interprétation uniquement eschatologique, qui nie tout aspect actualiste du Royaume (même dans le domaine moral et religieux) est encore tentée de nos jours par des historiens plus ou moins gagnés à la théologie dite dialectique qui tend à nier les biens actuels offerts par l'évangile (1).

Mais il convient de signaler encore une solution-type, assez originale et à première vue séduisante, proposée par des exégètes modernes plus ou moins influencés par le Ritschlianisme. D'après elle, les interprétations spiritualiste et eschatologique, dont le caractère contradictoire n'est pas nié, ont été toutes les deux données par Jésus lui-même, soit qu'il n'ait pas remarqué la contradiction (HARNACK, *Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, p. 355 et suiv.), soit qu'il ait adopté les deux messages consécu-

(1) R. BULTMANN, *Jesus* (Berlin 1926) ; W. MICHAELIS, *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem N. T.* (Bâle, Reinhardt, sans date). On sait que Joh. WEISS et Alb. SCHWEITZER ont jadis prôné cette conception.

tivement (Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, Paris 1863, p. 79) [1], soit encore qu'il se soit servi ordinairement des termes eschatologiques (qu'il désapprouvait au fond) pour se faire mieux comprendre du peuple, soit enfin que les formes de la pensée et même la pensée tout court ayant peu d'importance, chacun des deux messages entre lesquels on peut choisir *ad libitum*, serait à lui seul capable de communiquer l'essentiel de l'impulsion religieuse que Jésus voulait apporter.

Nous n'accepterons aucune de ses thèses. Nous soutiendrons au contraire que chacun des groupes de textes invoqués respectivement en faveur de l'interprétation spiritualiste ou eschatologique exprime *un aspect particulier et incomplet* du Royaume. Cette thèse, qui est au fond très simpliste et peu ingénieuse, mais que nous croyons juste, nous la développerons, en démontrant que les textes spiritualistes, sémérologiques et évolutionnistes (ou réputés tels) exigent impérieusement la croyance au parachèvement du Royaume par des événements d'ordre eschatologique et cosmique, lesquels à leur tour présupposent une anticipation imparfaite du Royaume dans le cœur des disciples. Nous empruntons à cet effet à un récent article de M. Henri CLAVIER [2], où le distingué exégète de Montpellier a brillamment défendu la légitimité d'une interprétation non eschatologique de la pensée de Jésus, quelques arguments importants afin de les réfuter. Remarquons d'abord que nous nous rallierions volontiers, mais réserve faite du terme **βασιλεία**, à la thèse fondamentale de M. CLAVIER d'après laquelle tous les termes eschatologiques employés par Jésus comme **δόξα, κρίμα, ἀνάστασις** [3] sont également susceptibles

---

[1] « *Dans les derniers temps de sa vie, Jésus crut que ce règne allait se réaliser matériellement par un brusque renouvellement du monde. Mais sans doute ce ne fut pas là sa première pensée.* »

[2] « *La notion de Dieu dans l'enseignement de Jésus* » in : *Etudes Théologiques et Religieuses* (Montpellier) 1932, p. 50-77.

[3] « *Le Royaume, la vie, la gloire, la résurrection, le jugement sont*

d'une interprétation non-eschatologique, s'il s'agissait d'étudier la prédication de Jésus *selon le quatrième Evangile.* Ici ces termes sont parfois expressément spiritualisés si bien que certaines péricopes révèlent une théologie qui semble faire bon marché de toute l'eschatologie (1). La raison profonde en est, pensons-nous, que dans certaines couches de cet Evangile, un mystique prend la parole qui, au fond, ne *s'intéresse pas aux problèmes eschatologiques,* parce que d'une manière générale, ces questions théologiques ne le préoccupent guère (2). Mais il nous semble qu'une discussion de la prédication historique de Jésus doit prendre comme point de départ les textes rapportés par les Evangiles synoptiques. Eh bien, pour tout dire, nous avouons ne pas trouver parmi ceux-ci un seul passage qui autorise une interprétation spiritualiste dans le sens que nous avons défini, c'est-à-dire une interprétation *pouvant se passer de l'eschatologie.* Pour reprendre d'abord les termes spécifiquement eschatologiques : *ἀνάστασις, δόξα, κρίμα,* il est indéniable que *δόξα* signifie la splendeur (la « kavod » ou la « shéchi-

---

des termes qui peuvent être entendus à la fois au sens eschatologique et au sens mystique présent ». CLAVIER, *l. c.*, p. 66.

(1) V. p. ex. la réponse de Jésus à Marthe (Jean 11 : 25) : ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις, qui met l'accent sur un mystère présentement apparu et semble vouloir couper court à toute spéculation apocalyptique. Toutefois l'idée d'une résurrection corporelle n'est pas *niée,* et il est intéressant de noter que les mots καὶ ἡ ζωὴ qui pourraient sembler introduire une notion plus spiritualiste de la Vie, manquent dans le Syr. Sin. ainsi que dans le Papyrus Chester Beatty. Au sujet de l'actualisation de la notion de κρίμα, v. 3 : 17-21. Quant à la δόξα, on sait que le Prologue y voit une Puissance apparue dès maintenant en Jésus (1 : 14). Par contre, nous ne rencontrons pas l'idée d'une βασιλεία actuellement incarnée dans le Monde, ne serait-ce qu'en germe. Jean 3 : 3 emploie le terme dans le sens d'un bien promis aux « renés », sans que rien nous oblige à y voir un bien présent. Jean 18 : 36 nie expressément l'idée d'une *réalisation* du Royaume du Christ. Partout ailleurs, βασιλεία est remplacée par ζωή. Est-ce par hasard, ou est-ce précisément à cause de l'impossibilité de déseschatologiser la Malkouth ?

(2) v. M. GOGUEL, *Paulinisme et Johannisme,* III, R.H.P.R., XI, 129-156.

nah » divine) que le « Fils de l'homme » amènera avec lui à la Fin *ἀνάστασις* vise la résurrection des morts qui se placera à peu près à ce moment-là ; quant au *κρίμα*, il s'agit bien du Jugement final enseigné dans un certain nombre de paraboles qu'il n'y a pas la moindre raison d'interpréter autrement que le texte ne le fait lui-même (1).

Mais la thèse que nous repoussons ne tient pas à l'interprétation de ces quelques mots. Il faut l'envisager dans son ensemble ; or, d'après elle, l'explication sémérologique des paroles de Jésus exprime si bien le fond de sa pensée qu'il est possible, sans trahir rien d'essentiel dans son message, de faire abstraction de toutes les notions eschatologiques qui, à première vue, tiennent une si large place dans les textes.

---

(1) Les seuls textes cités par M. Clavier en faveur de l'explication sémérologique sont précisément des textes johanniques, à l'exception de Luc 20 : 38 (cité p. 66) ; nous avouons ne pas voir, en quoi ce verset veut enseigner autre chose que la résurrection au sens de Luc 20 : 37. — Si on accepte l'explication futuriste habituellement enseignée de Luc 20 : 35 (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται), il faut bien se garder de nier la possibilité d'exprimer un futur par un présent ! (Mais il se peut que ce logion soit d'origine gnostique et enseigne tout autre chose ; c'est pourquoi nous n'insistons pas sur cet argument ; v. R.H.P.R., 1932, p. 319).

Quant à la notion de ζωή, elle ne joue pour ainsi dire aucun rôle chez les synoptiques. Le seul texte cité par M. Clavier (p. 65) se trouve Mt. 19 : 16-17 (rapporté en partie par Marc 10 : 17-18 et Luc 18 : 18-19). « *Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la Vie éternelle?.... Si tu veux entrer dans la Vie, garde les commandements.* » Il ne nous semble pas légitime d'interpréter ici ζωή et ζωή αἰώνιος dans le sens de la mystique johannique. Jusqu'à preuve du contraire, nous conserverons à ces termes la signification eschatologique qu'ils ont généralement dans le Judaïsme, cp. Daniel 12 : 2, ψ Salomon 3 : 12 ; 14 : 10 (14 : 3-5, on parle de la vie « éternelle » ici-bas, mais il s'agit du peuple d'Israël qui ne disparaîtra pas) ; Hénoch 37 : 4 ; 40 : 9 ; 58 : 3 ; Hénoch slave 42 : 2 *b* (Bonwetsch, p. 39), II Macc. 7 : 9. Il en est naturellement de même Math 7 : 14.

Quant à βασιλεία, son interprétation mystique est si difficile que le 4e Evangile l'a en général remplacée par ζωή ainsi que nous l'avons déjà relevé.

Nous pourrions répliquer d'abord que s'il s'agit de supprimer une des deux données, il serait peut-être plus simple d'opter pour la suppression des textes dits spiritualistes, beaucoup moins nombreux ; mais nous préférons, pour faire avancer le débat, poser la question préalable : Y a-t-il vraiment des textes qui assurent la possibilité d'une interprétation purement spiritualiste du *Regnum Domini*?

Dans l'inventaire consciencieux fait par M. CLAVIER, nous rencontrons d'abord deux textes des Béatitudes dans lesquels l'exégète croit devoir constater l'affirmation absolument claire d'un Royaume existant dès à présent : il s'agit de Math. 5 : 3 et 10.

μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν - μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν (D *ἔσται*) *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Luc 6 : 20 *b* *μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*).

Il faudrait d'abord remarquer que les autres Béatitudes n'hésitent pas à employer le futur en parlant du sort réservé aux bienheureux (1).

Ce fait pourrait à lui seul nous suggérer l'idée que le mot *ἐστιν* a bien pu être employé ici par anticipation pour insister sur le fait que l'héritage céleste est dès maintenant assuré aux élus — tout comme la récompense céleste du v. 12, où nous ne trouvons ni *ἐστίν* ni *ἔσται* et que personne ne voudra loger dans le présent (*χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς* . . .) Mais ce qui nous semble ruiner définitivement l'édifice actualiste érigé sur la base des versets 3 et 10, c'est l'inexistence du verbe « être » dans la langue araméenne qu'em-

---

(1) ὅτι κληρονομήσουσιν τὴν γῆν (Math. 5 : 4), ὅτι . . . παρακληθήσονται (5 : 5), ὅτι . . . χορτασθήσονται (5 : 6), ὅτι . . . ἐλεηθήσονται (5 : 7), ὅτι . . . ὄψονται (5 : 8), ὅτι . . . κληθήσονται (w. ἔσονται) (5 : 9), (cp. Luc 6 : 21 : χορτασθήσεσθε, . . . γελάσετε). — cp. H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt* (*Untersuchungen zum N. T.* 16, 1929), p. 136-138.

ployait Jésus (ainsi qu'en hébreu). En retraduisant les versets 3 et 10 en hébreu, nous obtenons avec F. DELITZSCH (*Hebrew New Testament, Britis and Foreign Bible Society* 1912) :

אַשְׁרֵי עֲנִיֵּי הָרוּחַ כִּי לָהֶם מַלְכוּת הַשָּׁמָיִם׃

אַשְׁרֵי הַנִּרְדָּפִים בִּגְלַל הַצְּדָקָה כִּי לָהֶם מַלְכוּת הַשָּׁמָיִם׃

(la différence entre l'hébreu et l'araméen ne joue pas ici).

Vu l'absence du verbe, il n'y a vraiment aucune raison de ne pas interpréter ces promesses à la lumière des autres, où l'existence d'un duratif ou futur araméen comme base du futur grec n'a jamais été mis en doute, ou bien par analogie au verset 12, où le traducteur a eu la bonne idée de ne pas traduire du tout le verbe inexistant. Nous pensons donc qu'il s'agit bel et bien, aux versets 3 et 10 comme dans les autres, d'une prédiction d'une entrée future dans le Royaume, où les hommes d'élite ou d'élection trouveront consolation, justice, miséricorde, où ils verront Dieu qui les appellera ses fils, et où ils seront en possession de la « terre promise » (1). D'ailleurs, il est probable qu'il faut grouper deux par deux les versets des Béatitudes ; le verset 4 formerait alors le membre parallèle du verset 3 :

« *Heureux les humbles, car à eux le Royaume des Cieux ;*
Heureux les affligés, car ils seront consolés » (2).

---

(1) M. C. a naturellement signalé l'absence du verbe dans la langue primitive, mais il croit que le traducteur a choisi le présent pour de bonnes raisons, hypothèse qui nous paraît tout à fait gratuite (p. 63).

Nous laisserons de côté la question de savoir s'il s'agit dans les Béatitudes de récompenses proprement dites ou de constatation de signes d'élection. Cette question importante en soi n'ayant pas de rapport avec le problème discuté ici.

(2) Nous ne faisons qu'appliquer ici les principes de C. F. BURNEY (*The Poetry of our Lord,* Oxford 1925) qui a retrouvé la loi du « Parallélisme des membres » dans la prose rythmée des paroles de Jésus. Qu'on examine le contenu de chacun des couples de macarismes (3-4 ; 5-6 ; 7-8 ; 9-10), et on sera frappé de leur unité de pensée.

Cela confirme notre interprétation, vu qu'il serait vraiment difficile d'associer comme deux idées parallèles la constatation d'un fait présent (à eux est le R. d. C.) et une promesse d'avenir.

De même les versets 9 et 10 formeraient alors une strophe, ce qui prouverait que le *ἐστὶν* du verset 10 doit être interprété comme un *praesens propheticum* ou tout simplement comme le résultat d'une timidité du traducteur.

« *Heureux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu* ;

Heureuses les victimes de persécutions religieuses, car à eux le Royaume des Cieux ».

Quant aux versets 11 et 12, ils pouvaient également contenir les éléments d'une strophe, mais celle-ci est allongée ou construite différemment. Quoi qu'il en soit, le verset 11 ne contient pas de promesse détaillée. Le verset 12, où le verbe manque même en grec, vise une récompense future : « *car grande votre récompense dans les cieux* ». Cette interprétation du verset 12 devrait naturellement être maintenue, même si on découvrait un jour un manuscrit, dans le texte duquel un malheureux *ἐστὶν* se serait introduit.

Ceci établi, nous ne voyons aucun motif de ne pas interpréter de la même manière, c'est-à-dire comme une prophétie, le texte de Marc 10 : 14 *b* et par. *τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* (« *car à ceux qui sont comme eux* — comme les enfants — *le Royaume de Dieu* ! » (1) Ceux qui ont la mentalité des enfants sont spécialement aptes ou spécialement destinés à entrer dans le Royaume. Le verset 15, que M. Clavier n'a pas cité (2), confirme cette interprétation non présentiste. Car les mots *οὐ μὴ εἰσέλθῃ*

(1) Cf. Clavier, *l. c.*, p. 63.

(2) ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν. (« *en vérité, je vous déclare : quiconque n'acceptera pas le Royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera pas* ».) Le même sens se trouve naturellement dans Math. 18 : 3.

εἰς αὐτὴν doivent évidemment se traduire ainsi : il n'entrera pas, litt. il n'y a pas de danger qu'il ne puisse y entrer (1).

Mais c'est surtout Luc 17 : 20-21 (2) qui passe pour la pierre angulaire de l'édifice sémérologique. Il y est dit du Royaume qu'il est *ἐντὸς ὑμῶν*. Cela doit, selon l'exégèse de Luther, adoptée par M. CLAVIER (p. 63), signifier : « au dedans de vous (*inwendig in euch*) », c'est-à-dire dans vos âmes. Il est à remarquer d'abord que même supposée exacte, cette exégèse ne prouverait pas forcément l'existence d'une conception actualiste et spiritualiste du Royaume *se suffisant à elle-même et ne réclamant aucun complément*. Il pourrait très bien s'agir d'une réalisation partielle et toute provisoire de la *malkouth*. Mais cette exégèse immatérialiste est en elle-même extrêmement douteuse. Il faut en effet se demander quelle peut être l'expression sémitique sous-jacente à la locution *ἐντὸς ὑμῶν* D'après Arnold MEYER, il s'agirait de לְגוֹ מִלְּכוֹן qui signifie couramment « parmi vous » (3).

Cette traduction serait même tout à fait certaine, si on pouvait établir qu'il s'agit d'une prédiction d'un événement *visible*. Or cette supposition est justifiée par une découverte faite également par Arn. MEYER et concernant le verset 20. L'expression *οὐ μετὰ παρατηρήσεως*, qu'il est le seul à avoir expliqué d'une manière satisfaisante, signifie en effet : « pas en cachette » (*nicht heim-*

---

(1) Dans Math. 11 : 11 (= Luc 7 : 28) (CLAVIER, p. 63), il faut rattacher ἐν τῇ βασιλείᾳ, etc. non pas à μικρότερος, mais à ἐστιν, et lire ὁ δὲ μικρότερος (celui qui est plus petit que Jean-le-Baptiste, à savoir dans notre monde) ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν (plus grand que lui dans le Royaume des Cieux). Nous pensons au Royaume futur, par analogie aux autres textes étudiés. Mais même si nous nous trompons, ce verset ne suffit pas à démontrer le caractère exclusivement présentiste de la malkouth.

(2) Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ ἔρχεται ἡ β. τ. θ. μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ β. τ. θ. ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.

(3) A. MEYER, *Jesu Muttersprache* (1896), p. 87.

lich) (1). Par conséquent, il s'agit du Royaume *visible* dont la venue est prédite, ce qui rend bien difficile l'interprétation spiritualiste de ces versets, et anéantit du même coup le maintien de **ἐστίν** dans le sens du présent réel; ou **ἐστιν** est ajouté par le traducteur, ou bien ce verbe dépend d'un deuxième **ἐροῦσιν** sous-entendu, la venue visible du Royaume étant toujours placée à l'avenir. Nous traduirons donc ces versets comme suit: *Interrogé par les Pharisiens, quand viendrait le Royaume de Dieu, il leur répondit en ces mots: le R. d. D. ne viendra pas secrètement; mais on ne dira pas non plus: il est ci ou là; car on dira: le R. d. D. est au milieu de vous.* Il s'agit donc d'écarter deux malentendus: la venue imperceptible, et la *localisation* dans le cadre de notre Monde.

Notre exégèse est d'ailleurs au surplus encore expressément confirmée par la suite de la péricope. Non seulement les versets 23-31 emploient le futur, mais le verset 24 annonce si clairement la venue future « du Fils de l'Homme » (et du Royaume naturellement) sous l'image un *éclair qui embrase l'horizon* que le traducteur n'a pas pu faire autrement que d'employer le futur: **οὕτως ἔσται** (2). On avouera que personne n'aurait pu inventer

(1) *ibidem*, μετὰ παρατηρήσεως = בִּנְטִיר (cp. Targoum de Job 4: 12; éd. P. de LAGARDE (*Hagiographa chaldaice*, p. 88). DALMAN, *Worte Jesu*, p. 118 envisage la traduction suivante: « *wenn man darauf lauert* ». Dans ce cas, on pourrait, comme lui, reprendre en considération la signification « ἐντὸς ὑμῶν = *inwendig* ». Mais il est lui-même très hésitant. Quant au deuxième argument qu'il invoque pour la traduction « en vous », à savoir que Luc donne ailleurs ἐν μέσῳ pour « *unter euch* » (parmi vous), il ne vaudrait que si nous étions sûrs que le traducteur de la péricope utilisée par l'évangéliste l'ait bien comprise. Mais toutes ces hypothèses tombent d'elles-même, si on rattache notre texte à la suite, comme nous le faisons. Du coup disparaît aussi la contradiction entre v. 20 et 23 que croit devoir constater M. CRUM, *The original Jerusalem Gospel* (1927), p. 111-112.

(2) ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ' οὐρανὸν (le texte par. de Math. 24: 27 dit plus clairement ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν) οὕτως ἔσται ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ. — Il n'y

une image confirmant d'une manière plus éclatante notre thèse d'une venue visible et brusque, totale et non intra-mondaine de la « Malkouth » (1).

Qu'en est-il enfin des paraboles de Marc 4 et Math. 13? La parabole de la semence qui lève (Marc 4 : 26-29) enseignerait selon M. CLAVIER et beaucoup d'autres exégètes un commencement et un certain épanouissement du Royaume dans l'éon présent. Mais il faut bien se rendre compte que le récit tend vers le verset 29 qui en constitue la fin naturelle. Celle-ci parle de la moisson dans le même sens que la parabole de la mauvaise herbe (Mt. 13 : 24-30). Il est vrai que ce n'est pas cette idée qui porte l'accent dans la parabole du *blé qui lève.* Mais elle est incontestablement *présupposée* dans cette petite histoire, où il ne s'agit pas d'un étudiant en agronomie faisant des expériences avec des graines, mais d'un agriculteur désireux de *récolter du blé.* Or la moisson est bien une image du jugement dernier, ou du moins de l'« Eschaton » (2).

---

a pas de raison de douter de l'authenticité de ce logion pour le fond. L'ensemble de la péricope Luc 17 : 22-27 est sans doute une composition littéraire de Luc, qui a utilisé des matériaux anciens ; v. pl. b., chap. V

(1) Nous ne parlons pas de Luc 16 : 16 (cf. Math. 11 : 12) parce que ce texte est si obscur qu'on ne peut rien en tirer de certain. Ce qui nous paraît le plus probable, c'est que Jésus veut y condamner les moyens violents (messianiques) d'amener la Malkouth. L'explication ingénieuse donnée par A. MEYER (*op. cit. supra*, p. 42, 3), p. 88, 157-158, nous obligerait à faire deux conjectures dans le texte araméen sous-jacent à Math. 11 : 12. DALMAN, *Worte Jesu*, p. 114 propose également une explication de βιάζεται Luc 16 : 16 par l'araméen, mais n'arrive pas à expliquer le passif de ce verbe dans Math. 11 : 12. — A. PALLIS, *Notes on St. Luke and the Acts* (Oxford University Press 1928, p. 35 suiv.), propose de lire dans Luc 16 : 16 βαπτίζεται pour βιάζεται. Le texte de Math. serait secondaire.

(2) *In the case of the parable of Marc 4 : 26-29, the teaching as to a present evolving kingdom is wholly dependent upon a disregard of vs. 29. In the only other parable in which the figure of the harvest is used, it is equivalent to the day of judgment. This parable might very properly be interpreted eschatologically : that is as intendend to teach the necessity of waiting until the coming of the harvest with reaping long delayed by the growth of the grain* ». Shailer MATHEWS, *The messianic hope in the N. T.* (Chicago 1906), p. 70.

Il va sans dire que cette parabole comme toutes les vraies paraboles met en évidence une seule idée, à savoir, dans ce cas, celle de la préparation cachée de la venue de la « malkouth ». C'est pourquoi il ne faut pas s'attendre à trouver dans cette histoire des éclaircissements sur la nature exacte du Royaume. Mais il est intéressant de constater que celui qui parle n'a pas pu s'empêcher de faire une allusion à la moisson, trahissant ainsi ses préoccupations eschatologiques.

Cette parabole infirme donc d'une manière égale et l'interprétation donnée par M. Clavier et celle des eschatologistes radicaux qui nient tout aspect sémérologique, même invisible, de la « Malkouth ». Cette préparation mystérieuse peut en effet être interprétée comme la semence de l'Evangile qui germe dans les cœurs des disciples ; et nous accorderons volontiers qu'elle est somme toute plus naturelle que celle qui y verrait uniquement une préparation dans le monde suprasensible, c'est-à-dire au « Ciel ». Mais jamais cette préparation ne pourra *remplacer* la *réalisation* qui amènera une transformation objective et, disons le mot, métaphysique de ce monde (1), dont Jésus déplorait la défiguration par les puissances du mal.

---

(1) S'il existe un *aspect* présent et invisible du Royaume, nous comprenons fort bien l'enseignement des paraboles du trésor et de la perle Mt. 13 : 44-46. Nous sommes en effet prêt à accorder (encore que cette explication ne s'impose pas absolument) qu'il s'agit ici d'un bien présent pouvant être acquis dès maintenant. C'est évidemment le droit de cité dans le Royaume. Mais cela n'empêche nullement cette Malkouth de n'exister qu'« en germe », comme l'enseigne la parabole du sénevé, en attendant que Dieu à son heure lui « donne corps ». Il en serait de même si le terme de ζωὴ, dans la réponse donnée au jeune homme riche selon Mt. 19 : 17 (εἰ δὲ θελεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν), signifiait la vie éternelle au sens mystique comme chez Jean. Mais cela est extrêmement douteux (v. pl. ht. p. 38, 1).

Les deux autres évangiles synoptiques (Marc 10 : 17 suiv. et Luc 18 : 18 suiv.) omettent d'ailleurs ce verset.

De pareils textes, comme d'ailleurs ceux des Béatitudes, nous empêchent d'adopter la traduction de βασιλεία par Règne (*Herrschaft*),

Cette manière de voir est encore confirmée par la fameuse parabole des ζιζάνια de Math. 13 : 24-30 à laquelle nous avons déjà fait allusion. Ici encore, la semence, c'est l'Evangile. La mauvaise herbe semée après coup par l'adversaire (*qui n'est donc pas encore mis hors d'état de nuire*) représente soit des tentatives de propagande contraire, soit, si l'on préfère, tout simplement les forces du mal qui s'insurgent contre la bonne cause. Mais ce n'est qu'au moment du θερισμὸς que l'œuvre de l'ennemi sera détruite. Là encore, on ne peut guère imaginer enseignement plus net de la nécessité d'une crise finale qui seule pourra amener dans sa plénitude le monde nouveau annoncé par l'Evangile. C'est alors qu'aura lieu la disparition complète du mal physique et du mal moral, qui souillent la Création.

Il ne reste en définitive que deux textes qui pourraient à la rigueur favoriser une conception sinon pleinement spiritualiste, du moins évolutionniste du Royaume de Dieu et excluant toute crise eschatologique.

Ce sont la parabole de la ζύμη Math. 13 : 33 (Luc 13 : 20-21) et celle du κόκκος σινάπεως (Marc. 4 : 30-32 et par.) à laquelle nous avons déjà référé plus haut [1]. Mais il s'agit de savoir si c'est vraiment le développement progressif d'un organisme que veulent enseigner ces paraboles. Même A. JÜLICHER qui, certes, n'est pas suspect de préjugé en faveur de la « *konsequente Eschatologie* », affirme que *le tertium comparationis* gît simplement dans l'opposition entre les débuts modestes et la grandeur future [2], laquelle, d'après tous les textes donnant des explications à ce sujet, se réalise par un événement d'ordre eschatologique.

Ce qui, au contraire, serait surprenant, ce serait l'enseignement

---

prônée surtout par K. L. SCHMIDT (*Th. W.*, article βασιλεία). On ne peut *entrer* dans un Règne.

(1) v. pl. ht. p. 45, 1.

(2) *Gleichnisreden Jesu*, II (1899), p. 579-580.

d'un développement organique dans l'éon actuel qui se suffirait à lui-même et qui exprimerait à lui seul l'idée du Royaume. Cette évolution devrait entraîner la disparition progressive de la chair qui est faible, ainsi que la disparition de toutes les souffrances de l'humanité que Jésus n'a jamais acceptées comme naturelles ou indifférentes.

Or, même s'il est exact que nous rencontrons plus tard, peut-être chez certains représentants de la religion russe, l'espérance d'une sanctification progressive de la nature par les Saints, qui rendrait superflue l'Eschatologie, nous avouons ne trouver aucune trace de cette conception dans le christianisme primitif.

Jamais il n'est prophétisé que les apôtres devront peu à peu changer le cours de la nature. Leurs miracles, quelle que soit leur valeur religieuse, sont toujours considérés comme des événements extraordinaires attestant l'irruption exceptionnelle de forces spirituelles supérieures dans un monde où elles ne sauraient être réellement chez elles. C'est pourquoi les guérisons de Jésus ne sont pas à vrai dire une mise en marche du Royaume : elles peuvent en faire pressentir ou même en garantir la venue. Mais celle-ci ne saurait se réaliser par une accumulation de miracles, si impressionnants qu'ils fussent (1).

On voit donc à quelles difficultés énormes se heurte l'interprétation que A. SCHWEITZER a nommée celle des deux voies de chemin de fer parallèles, sur chacune desquelles on pourrait faire circuler (*ad libitum*) le train missionnaire du christianisme primitif (2).

---

(1) La meilleure monographie sur la signification du miracle dans le N. T. est celle de M. A. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, 1924 (E.H.P.R., n° 12). — Il y a d'ailleurs un point, où le développement du Royaume amènera nécessairement un élément de discontinuité — toutes autres considérations mises à part — c'est la suppression de la mort. Or cette suppression fait partie du Royaume. Car celui-ci implique naturellement la vie éternelle. Et pourquoi, s'il en était autrement, Jésus aurait-il dit (Math. 11 : 5) : νεκροὶ ἐγείρονται ?

(2) « *Vielmehr haben alle, die die Geschichte des Christentums über*

Notre interprétation sera infiniment plus simple et ne se heurtera à aucune difficulté sérieuse. Il n'y a pas eu deux Royaumes, mais un seul (1) ; ni deux théologies du Royaume dont chacune exprimerait à elle seule une idée fondamentale vague et presque insaisissable, mais une seule notion du Royaume qui est imminent, tout en jetant son ombre dans le présent. On peut même et on doit aller jusqu'à dire qu'il se réalise actuellement en tant que spirituel, dans le cœur de ceux qui acceptent la Prédication avec Foi et qui se repentent. Mais partielle, cette réalisation restera même dans le domaine moral. Car ni le Pardon des péchés ni la certitude d'appartenir au Père, si énormes et inattendus que soient ces privilèges en comparaison des promesses faites par un certain légalisme juif, n'impliquent la disparition des tentations ni de la faiblesse humaine. Le Royaume présent, par rapport au Royaume eschatologique, est aussi minime que le grain de sénevé par rapport à l'arbre (2).

---

das Leben Jesu hinaus fortführten, gleich zu Anfang neben dem Hauptgeleise für zeitgeschichtlich bedingte Anschauungen ein Nebengeleise für zeitgeschichtlich unbedingte Ideen angelegt, auf welches sie dann beim historischen Zurücktreten der urchristlichen Eschatologie den Zug überführen, nachdem sie zuvor die Wagen, die nicht über diese Station hinaus mitgehen sollen, abgehängt haben. » *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*[2], p. 245.

(1) Il va sans dire que Jésus n'a pas non plus annoncé un Royaume du Messie devant précéder celui de Dieu. Même Marc n'a pas le courage de le lui faire dire. « *Von einem Reich des Christus ist bei Marcus überhaupt nirgends die Rede* » M. WERNER, (v. Bibliographie sub. X, p. 170). Au chap. IV nous parlerons de l'existence d'eschatologies non-messianistes dans le Judaïsme.

(2) Il ressort d'autre part de notre exposé pourquoi nous pensons que la solution de l'eschatologie radicale, dans le sens d'une négation des biens présents, ne tient pas debout. Personne en effet ne saurait entrer dans le Royaume qui n'y est pas dès à présent spirituellement. Le Royaume futur repose sur le Royaume présent aussi sûrement que le moutardier est sorti du grain.

ESCHATOLOGIE ET HISTOIRE.

Nous pensons que nos constatations historiques garderaient leur valeur, même si, comme on l'a parfois dit, l'attente eschatologique de Jésus et du Christianisme primitif aurait été réfutée par l'Histoire. Mais il s'agit auparavant de s'entendre sur la signification du terme de « réfutation ». Ce qui, dans l'Eschatologie du christianisme primitif, est réfuté au sens strict du mot, c'est l'attente de la venue du Royaume (au sens eschatologique naturellement) dans les premiers temps du christianisme. Aucun des efforts dialectiques essayant de réduire l'eschatologie à une espérance ou une conscience de la proximité supratemporelle du monde éternel, tout différent du nôtre, ne saurait nous faire oublier le fait brutal que la venue du Royaume ne s'est pas produite à l'époque où Jésus et ses disciples l'attendaient. Sont réfutées également par l'Histoire toutes les tentatives faites dans le passé pour fixer la venue du « Fils de l'Homme » à un moment quelconque des 19 siècles d'histoire écoulés depuis l'apparition du christianisme.

De plus peut être considérée comme écartée dans un sens très large du mot, c'est-à-dire comme difficile à réaliser pour des raisons d'ordre psychologique et social, une manière de vivre qui s'inspire de la certitude de la venue imminente ou d'une manière générale de la préoccupation de fixer la venue à un moment déterminé de notre histoire planétaire (exception faite pour des conditions de vie particulières telles qu'elles se réalisent parfois dans les pays où le christianisme est persécuté). L'Eglise chrétienne elle-même, depuis le troisième siècle environ, s'est refusée à se laisser dicter sa conduite par la mentalité eschatologique prise dans ce sens.

Mais ce qui n'est nullement « réfuté » ni même réfutable par l'Histoire, c'est l'espérance de la venue du Royaume à un moment quelconque et demeurant inconnu de l'Histoire de l'Humanité habitant actuellement notre planète. A regarder de près, cette espérance se compose de deux facteurs :

1° L'aspiration vers un « Royaume » idéal qui n'est ni purement céleste ni purement terrestre, parce qu'il doit sauvegarder et absorber les valeurs qui s'expriment dans la création ou même celles qui sont élaborées par l'histoire (1), tout en réunissant les vivants et les morts (ce qui exclut la coexistence de ce Royaume futur avec les lois de la vie humaine actuelle). Cette aspiration n'a rien d'universellement humain. Le Bouddhisme ne la connaît pas, ni le gnosticisme spiritualiste. Mais elle

(1) Comme l'indique symboliquement la dernière page de la Bible qui place à la fin de l'Histoire non pas un jardin, mais une cité.

se révèle indéracinable du terrain ensemencé par la prédication des prophètes mazdéens, juifs et chrétiens.

2° La croyance à la réalisation effective de cette aspiration par des forces divines. Cette croyance fondée sur des paroles de Jésus ou sur des expériences spirituelles particulières, ne saurait être ni confirmée ni réfutée par l'Histoire. Elle s'accompagne souvent d'un jugement pessimiste sur l'Histoire, d'après lequel le monde (exceptée peut-être l'Eglise, et encore.....) continue à déchoir (*mundus ruit in pejus*) jusqu'à la catastrophe finale. Mais elle est également compatible avec une conception optimiste, qui espère en une purification progressive de l'Humanité jusqu'à un état de santé relative et réalisable dans cet éon, et en laissant à Dieu le soin de la grande transfiguration finale.

Mais, chose curieuse, telle est la force de ces aspirations chez les peuples ayant subi l'empreinte d'une de ces trois religions messianistes, que même l'absence d'une croyance à l'intervention divine, voire l'extinction de la croyance à l'existence de Dieu, ne saurait l'anéantir. Elle se fait jour alors, comme chacun le sait, dans une attente messianique « sans Dieu ».

CHAPITRE IV

ESCHATOLOGIES MESSIANISTES ET NON MESSIANISTES

Dans l'ordre théologique, nous entendons par eschatologie un ensemble de pensées qui expriment des espérances religieuses au sujet de la venue d'un monde considéré comme idéal, ce monde étant habituellement représenté comme devant être précédé d'un « Jugement » (qui implique la destruction du monde actuel ou des puissances qui le dominent). Les idées qu'on se fait du monde idéal, accusent naturellement une grande variété selon le rôle plus ou moins grand joué par des préoccupations d'ordre matériel. Mais les divergences portent encore sur d'autres points et notamment sur la physionomie et l'identité des personnes destinées à amener le grand changement. Dans le Judaïsme, nous distinguons généralement, à ce propos, deux espèces d'eschatologies, l'une avec et l'autre sans Messie. Dans la deuxième, Dieu seul est juge du monde et créateur d'un nouvel ordre de choses ; dans l'autre, un personnage médiateur entre Dieu et les hommes surgit, dont les fonctions sont plus ou moins étendues.

Nous ne contesterons pas le bien-fondé de cette distinction en elle-même. Mais nous nous empresserons de dénoncer comme extrêmement dangereuse une terminologie qui désigne par « espérance messianique » toute eschatologie comportant l'apparition d'un intermédiaire quelconque. Certes, l'exégèse postchrétienne des juifs et des chrétiens a cédé peu à peu à la tentation de schéma-

tiser les espérances qui s'étaient faites jour dans l'A. T. et dans la littérature apocalyptique, pour voir des espèces de Messies dans les personnages eschatologiques et parfois même non eschatologiques les plus hétérogènes, même lorsque les textes ne soufflent mot d'appellation ni de dignité messianiques.

Mais rien ne prouve que cette interprétation superficielle ait déjà eu cours du temps de Jésus; l'examen des traditions démontrera même le contraire. En tout cas, la bonne méthode exige, pour commencer, de distinguer soigneusement ces différents personnages et de ne parler du Messie, c'est-à-dire du roi d'Israël, que là où les sources emploient ce terme ou un autre terme équivalent (comme par exemple dans certains cas le titre « fils de Dieu »). En négligeant cette précaution, on risque de voiler la variété des écoles eschatologiques et d'introduire dans le Judaïsme de l'époque de Jésus des notions élaborées par le christianisme ou le Judaïsme postérieur telle que l'idée d'un roi souffrant pour le peuple ou d'un Messie « Ben-Adam ». Un grand nombre de monographies sur le messianisme juif sont entachées de ce défaut, qui diminue considérablement leur valeur.

I

L'eschatologie théocratique

Une conception des choses dernières, dans laquelle Dieu seul sera Juge et Roi, semble bien être celle qui correspondait le mieux à la mentalité des Israélites anciens, en tant qu'ils se préoccupaient de la fin du monde ou de l'âge d'or futur. Nous rappellerons, sans avoir naturellement la prétention de donner une énumération complète des textes, que les livres des prophètes Amos et Osée (à part le passage probablement apocryphe et postexilique Osée 3 : 5) ignorent la figure du Messie et ne connaissent qu'un jugement exercé par Yahvé lui-même [1].

[1] Le jugement s'appelle yôm Yahvé Amos 5 : 18-20 ; cp. 8 : 9. Le texte Amos 9 : 11, qui annonce la réfection de la hutte délabrée de

Pas plus que ses prédécesseurs, le prophète Michée, lorsqu'il décrit (4 : 1-3) l'âge d'or futur, ne dit mot d'un Roi. C'est Yahvé qui gouvernera les peuples et c'est son temple qui sera le centre du monde (1).

Pour Nahoum également, c'est Dieu qui rebâtira le vignoble d'Israël (2), et si des versets comme 12 : 14-17 du livre de Jérémie sont authentiques, ils attestent que l'idéal messianique exprimé ailleurs dans ce livre n'a pas dominé d'une manière exclusive la pensée eschatologique du prophète (3).

Parmi les prophètes de l'exil, Deutéroésaïe, tout en accordant au roi de Perse le titre de Messie de Yahvé (4), insiste cependant fortement sur le rôle personnel de Yahvé qui rétablit son peuple. C'est lui qui exercera le pouvoir souverain et qui paîtra le troupeau (40 : 9-11).

David, est probablement postexilique. De plus, il faut remarquer qu'un Messie établi par Dieu *après* le grand changement est bien autre chose qu'un Messie amenant lui-même le monde nouveau ou collaborant à sa venue. cp. A. WEISER, *Die Profetie des Amos. B.Z.A.W.* 53 (1929), p. 283 suiv.

(1) Il (le Dieu de Jacob) nous instruira... Il sera l'arbitre de nombreuses nations, le juge de peuples puissants, même des plus éloignés. « *Alors, de leurs épées ils forgeront des socs de charrue et de leurs lances des serpes...* » (v. 3). Cette prophétie est reproduite Esaïe 2 : 2-4. A propos de Michée 5, v. pl. b. p. 60.

(2) « *Yahvé va rétablir la gloire de Jacob ainsi que la gloire d'Israël, parce que des pillards les avaient dépouillés et avaient ravagé leurs vignes.* » (2 : 3.)

(3) « *Ainsi parle Yahvé... Je vais les chasser* (les mauvais voisins)... *Mais... s'ils apprennent à imiter mon peuple, s'ils jurent par mon nom et s'ils disent « Yahvé est vivant »... alors ils auront droit de cité au milieu de mon peuple. Mais s'ils n'écoutent pas, j'extirperai cette nation là ; je l'extirperai et la ferai périr, dit Yahvé* ».

(4) 45 : 1 « *Ainsi parle l'Éternel à son Messie, à Cyrus...* כֹּה אָמַר יהוה לִמְשִׁיחוֹ לְכוֹרֶשׁ (et la suite) ; 44 : 28 (c'est moi Yahvé) *qui dis à Cyrus* : « *mon berger...* » ; 48 : 14 *b* « *Celui que l'Eternel aime* (אֲהֵבוֹ) *accomplira sa volonté contre Babylone...* ».

Même Ezéchiel, chez qui les descriptions eschatologiques culminent dans l'annonce d'un Roi Berger, connaît des idées divergentes. Du moins selon 34 : 11-16, c'est Dieu lui-même qui est le berger — à l'encontre de 34 : 23 suiv. où le Messie doit remplir ce rôle (1).

Parmi les textes postexiliques se rattachant probablement à l'époque persane, il faut avant tout signaler l'esquisse Esaïe 59 : 15*b*-20 (2) et le grand tableau eschatologique d'Esaïe 60 (3) brossé par un disciple du 2e Esaïe. L'une et l'autre ignorent le Messie ainsi que tout autre personnage susceptible d'être confondu avec lui par des interprètes superficiels.

Quant aux autres textes postexiliques conservés dans le livre d'Esaïe, ils sont difficiles à dater. Peut-être faut-il encore rattacher à l'époque persane les passages suivants : 4 : 2-6 ; 30 : 18-26 ; 33 : 22 (4). Tous supposent une conception bien théocentrique des

---

(1) 34 : 12 : « *Comme un berger fait la revue de son troupeau... ainsi je ferai la revue de mes brebis...* ».

34 : 23 « *J'établirai sur elle un seul berger qui les paîtra, David, mon serviteur. C'est lui qui les paîtra ; il sera lui-même leur berger.* »

Les deux bergers semblent se suivre : C'est Dieu qui choisira lui-même les brebis grasses (verset 20), mais ensuite il les confiera à son remplaçant. Ce n'est donc pas le « Messie » qui exerce le Jugement.

(2) v. avant tout versets 17-18 « *Il s'est revêtu de la justice comme d'une cuirasse et il a mis sur la tête le casque du salut... Il rétribuera chacun selon ses œuvres...* ».

(3) v. p. ex. le magnifique passage 19-21 qui commence par ces mots :
« *Tu n'auras plus le soleil pour lumière pendant le jour,*
et la lune ne t'éclairera plus de sa lueur ;
mais Yahvé sera pour toi une lumière éternelle,
et ton Dieu sera ta splendeur ».
Pas trace de Messie.

(4) « *Oui, Yahvé est notre juge*
Yahvé est notre chef,
Yahvé est notre roi
C'est lui qui nous sauvera ».

événements. C'est Yahvé qui combat les ennemis, qui guérit le peuple qui fait de Jérusalem la capitale du monde. Il en est de même de certains psaumes du recueil canonique, not. ψ 85 et ψ 96 (1).

Mais à l'époque grecque encore, les textes attestant des conceptions analogues sont nombreux. On a même l'impression, tant qu'on peut en juger d'après l'état des sources, que pendant la période hasmonéenne, si décevante aux yeux de beaucoup de Juifs pieux, l'eschatologie sans roi devient assez populaire. La célèbre Apocalypse insérée Esaïe 24-27 et qu'on place à cette époque, donne des derniers événements et notamment du jugement, un tableau détaillé qui ne laisse aucune place aux spéculations messianiques.

Il en est de même du Prophète Sophonie, où Yahvé est le roi de l'avenir (1 : 7-18 ; 3 : 14-20) (2), du chap. 14 de Deutérozacharie (3), d'Abdias (Deutéroabdias?) (21) (4) et d'un ou deux passages contenus dans les livres de la Chokmah (5).

Avec la Leptogénèse (6) et l'« Assomption de Moïse » (7) que

---

(1) Nous n'insistons pas sur les autres psaumes Yahvistes, parce qu'il est fort douteux qu'ils aient une signification eschatologique. Ils semblent représenter des chants de procession ou d'intronisation de la Divinité, tels p. ex. ψ 24; 47; 93. v. S. MOWINKEL, *Psalmenstudien, II* (1922); cp. L. AUBERT, *Les psaumes dans le culte d'Israël*. R. Th. Ph. 1927, p. 211-240.

(2) « *Silence devant le Seigneur Yahvé ! Car le jour de Yahvé est proche...* » (1 : 7) (cp. 1 : 14). « *Pousse des cris de joie, fille de Sion... Le Roi d'Israël, Yahvé, est au milieu de toi...* » (3 : 14-15).

(3) « *Voici que vient un jour de Yahvé...* » (14 : 1) ; « *Yahvé sera le roi de toute la terre...* » (14 : 9). « *Le Roi, Yahvé Tsébaôth...* » (14 : 16 b).

(4) ...« *et la royauté appartiendra à Yahvé* ».

(5) Jésus Sirach 36 : 1-17 (numérotation des LXX, édition RAHLFS), cf. Sap. Sal. 3 : 8.

(6) Jubilées 23 : 30-31 : « *Et alors Dieu guérira ses serviteurs... et ils (les Justes) reconnaîtront que c'est Dieu qui exerce le jugement et qui accorde la grâce à des centaines et des milliers, à savoir à ceux qui l'aiment* ».

(7) v. chap. 10 et suiv. : « *Alors sa domination* (celle du Seigneur) *s'étendra sur toute sa créature, alors le Diable atteindra le terme de son*

certains attribuent aux Sadducéens [1] et qui ignorent également le Messianisme, nous atteignons l'époque hérodienne.

Quant au livre de Hénoch (éthiopien), la partie appelée improprement livre des paraboles (ch. 37-71) retiendra notre attention à cause de ces spéculations curieuses sur le « Fils de l'Homme ». L'écrit fondamental ignore ce personnage ainsi que le Messie, encore que les révélations eschatologiques y tiennent également une large place. Il ne connaît que la royauté divine [91 : 7-9 ; 94 : 1-102 : 3, v. surtout 100 : 4 [2]]. De même, le Hénoch slave ignore Messie et Bar Anash.

Ce qui est encore plus curieux, c'est que la première génération des Tannaites (jusqu'en 70 env.) ne nous a pas laissé une seule parole ni sur l'Oint ni sur le Ben-Adam. KLAUSNER [3] explique ce fait, surprenant à première vue, par l'absence de nécessité de discuter une doctrine sur laquelle tout le monde était d'accord à cette époque. Il nous paraît beaucoup plus probable que c'est l'absence d'intérêt pour le messianisme, pour ne pas

---

existence et la tristesse disparaîtra avec lui... » (10 : 1). Au sujet du chap. 9, v. plus bas p. 71 suiv.

(1) R. LESZINSKY, *Die Sadduzäer* (Berlin 1912), leur attribue ces deux livres, mais il affaiblit sa démonstration en les revendiquant également comme auteurs des parties fondamentales de Hénoch et des Testaments des Douze, ce qui est beaucoup moins probable, pour ne pas dire plus.

(2) 91 : 7 « *Mais lorsque l'injustice, le péché, le blasphème et la violence auront augmenté dans toute l'activité* (humaine) *et que l'apostasie et le crime et l'impureté iront en s'accroissant, alors un grand jugement de condamnation surviendra du haut du ciel sur tous les hommes, et le Seigneur saint apparaîtra en courroux et avec des châtiments pour juger la terre.* »

100 : 4 b « *Le Très-Haut se lèvera en ce jour de jugement pour exercer le jugement parmi les pécheurs* ».

(3) *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* » (Berlin 1904), p. 3 suiv. Nous acceptons la numérotation des générations donnée par K. D'autres, comme M. J. J. BRIERRE-NARBONNE (*Exégèse talmudique des prophéties messianiques*, Paris 1935) font descendre la « première » génération jusqu'à l'an 100.

dire plus, qui explique ce silence significatif. Car il n'est pas vrai que la figure du Messie léguée par la tradition fût bien claire. Aussi les rabbins postérieurs ont-ils vivement discuté les problèmes se rapportant au Messie et son Royaume, notamment à partir de l'époque de Bar-Kochba, où les espérances messianiques refleuriront.

En revanche, il y a dans les parties les plus anciennes de la Mishnah des traces d'une Eschatologie qui non seulement ignore le Messie, mais qui l'exclut (1).

II

L'eschatologie messianiste

Nous n'avons pas à examiner ici les origines des espérances messianiques en Israël. Contentons-nous de remarquer qu'elles apparaissent dans le cadre eschatologique seulement en tant qu'une organisation monarchique terrestre est considérée comme nécessaire à la réalisation ou à la préparation de la félicité finale. En général, elles se rattachent ou sont rattachées, chose étrange aux yeux de quiconque ignorerait les lois de la psychologie apocalyptique, à des promesses très terrestres et très peu « eschatologiques » faites à David sur l'éternité de sa dynastie (II Sam. 7 : 12-16) ; ces prédictions avaient été brutalement démenties par l'histoire, mais l'attente eschatologique s'y cramponnait d'autant plus énergiquement (2).

---

(1) v. STRACK-BILLERBECK, IV 2, 29e « excursion, » p. 858. — DRUMMOND, *The Jewish Messiah*, p. 226-273. — L. DENNEFELD, Article « *Messianisme* » dans le « *Dictionnaire de Théologie Catholique* », tome X, 2 (Paris 1929), v. col. 1526/7.

(2) « *Quand tes jours seront achevés... j'établirai à ta place ton fils, celui qui doit naître de toi, et j'affermirai son règne. C'est lui qui élèvera un temple à mon nom, et j'affermirai pour toujours son trône et sa royauté. Je serai son père, et il sera mon fils..., je ne lui retirerai pas ma faveur... Ainsi, ta maison et ton règne seront assurés à jamais devant moi, ton trône est affermi pour toujours.* (II Sam. 7 : 12-16) ; cf. *ibidem* vers. 29 ; I Chron. 17 : 11-14, 27 ; II Chron. 6 : 16-17) ; ψ Salom. 17 : 4, cp. ψ. 89 : 4-5 :

Il est naturel que les traces préexiliques de cette interprétation de la promesse soient rares. Nous avons déjà rappelé que la figure messianique est probablement absente des prophéties préexiliques. Même le fameux poème sur le souverain pacifique d'avenir qui occupera le trône de David selon Esaïe 9 : 1-8, s'il n'est pas absolument impossible dans la bouche du prophète déçu des Davidides de son temps, se comprend mieux après leur chute. De même la célèbre prédiction sur le rameau sortant du tronc d'Esaïe (Esaïe 11 : 1-9) [1].

« *J'ai conclu,* dit *Yahvé, cette alliance avec mon élu ;*
j'ai fait ce serment à David, mon serviteur :
« *J'affermirai ta postérité pour toujours ;*
j'ai fondé ton trône à jamais. »

ibidem 30 : « *Je lui donnerai une postérité éternelle, et son trône durera autant que les cieux* » ;

36-38 « *j'en ai fait le serment au nom de ma sainteté ; je ne mentirai pas à David :*
Sa postérité durera éternellement ;
son trône subsistera devant moi comme le soleil.
Comme la lune, il sera inébranlable à jamais... ».

On voit qu'il ne s'agit en rien d'une Eschatologie. Ce n'est que plus tard que l'idée d'une fin possible du monde surgit ; et c'est alors que le Messie futur, fils de David, se revêt d'un habit eschatologique d'emprunt.

La même promesse, mais sous forme hypothétique seulement (« *si tes enfants gardent mon alliance...* ») ψ 132 : 11-12 ; I Rois 9 : 4-9 (II Chron. 7 : 17-22). Cela sent le deutéronomisme.

(1) Esaïe 9 : 5-6 : « *Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné ; l'empire a été posé sur son épaule. On l'appellera Conseiller admirable* (פֶּלֶא יוֹעֵץ), *héros divin* (אֵל גִּבּוֹר), *père d'éternité* (אֲבִי־עַד) *prince de la paix* (שַׂר־שָׁלוֹם).
Il étendra l'empire, il assurera une paix sans fin au trône de David et à sa royauté ; il l'établira et l'affermira par le droit et par la justice, dès maintenant et à jamais... ».

Esaïe 11 : 1-2 : « *Un rameau surgira du tronc d'Isaïe, un rejeton naîtra de ses racines. L'esprit de l'Eternal reposera sur lui, etc...* ». Les vertus morales et religieuses de ce Davidide sont fortement exaltées. Mais c'est bien un roi terrestre et non pas un personnage apocalyptique apparaissant sur les nuées. Toutefois, la suite de la prophétie (« *alors le loup habitera*

Il en est sans doute autrement de Jérémie 23 : 1-8. Le « Jugement » que le prophète n'a pas cessé de proclamer, est en train de se dérouler. Maintenant le *Nabî* qui, sachant nager contre le courant, combat le désespoir aussi bien que l'orgueil national, fait entendre comme un message de consolation l'annonce de l'établissement futur d'un roi idéal, de même 30 : 9 (1). Quant à Esaïe 7 : 14, le texte est probablement ancien, mais il n'a rien de messianique. Par contre, les psaumes 2 et 72 contiennent des paroles bien messianistes. Tous les peuples doivent se soumettre au Roi de Sion, institué par l'Eternel. Il est vrai que la ligne 2 *c* du ψ 2, qui contient le terme d'Oint, pourrait être une glose, mais le vers. 7 assure le bien-fondé de l'interprétation messianiste (2).

Parmi les prophètes de l'exil, nous avons déjà rappelé la position curieuse du 2e Esaïe. Nous avons également déjà signalé la position sémimessianique du 34e chapitre d'Ezéchiel. Plus nettement messianiste sont les prophéties de 37 : 21-28. D'après

---

avec l'agneau... ») annonce un âge d'or et s'inspire par conséquent d'un mythe des « *dernières choses* ».

(1) Jérémie 23 : 5 « *Les jours viennent, dit Yahvé, où je susciterai à David, dans sa postérité, un vrai rejeton...* ».

30 : 8-9 « *En ce jour-là, dit Yahvé Tsébaoth... les enfants d'Israël serviront l'Eternel, leur Dieu, et David, leur roi, que je susciterai parmi eux* ». C'est un David « *redivivus* » ; l'idée d'un retour des choses annonce des motifs eschatologiques. Mais il n'est pas question de la préparation d'une « fin du monde » par le Messie.

(2) Le verset 2 : 7 est, comme on sait, la preuve que le terme de « Fils de Dieu » est, dans certains cas du moins, un titre messianique : « *Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré* (allusion évidente à l'intronisation du Messie par Dieu) (8). *Adresse-moi ta demande, et je te donnerai les nations pour héritage, et comme propriété les extrémités de la terre, etc..* » — Le ψ 72 énumère d'une manière détaillée ses rigueurs contre les ennemis et sa bienveillance merveilleuse vis-à-vis de son peuple, et notamment des « Ebionîm ». Un roi social, piétiste si l'on veut, mais un véritable roi néanmoins au sens terrestre et politique. « *Tous les rois se prosterneront devant lui, tous les peuples le serviront. Car* (sic) *il sauve le pauvre qui appelle au secours, ainsi que le miséreux que nul ne soutient* » (v. 11-12).

ces prédictions, tout le royaume d'Israël sera un jour réuni sous David qui régnera éternellement [1].

Après le retour de l'exil, les juifs, s'accommodant assez bien de la domination persane, semblent avoir relégué à l'arrière-plan les espérances du rétablissement du trône de David, qui, en aucun cas, ne devaient intéresser les législateurs du Code Sacerdotal. Aussi les tentatives d'Aggée et de Protozacharie, d'illuminer des rayons du phare messianiste la figure de Zorobabel, cette interprétation supposée exacte, n'eurent-ils pas de lendemain [2].

Si le passage Jér. 33 : 14-26, dans lequel l'auteur inconnu s'efforce de démontrer que Yahvé n'a pas définitivement rejeté l'alliance avec David, est de cette époque, il atteste avant tout la disparition progressive des espérances messianiques que le prophète est obligé de ranimer.

En ce qui concerne la plus célèbre prophétie postexilique, celle de Deutéromichée (Michée 5 : 1-2) il est difficile de la dater. Si Malachie l'a connue, ce qui n'est pas sûr, il n'en a pas tenu compte [3].

C'est évidemment l'époque de la domination grecque avec ses tentatives d'helléniser le peuple juif qui a, jusqu'à un certain point, favorisé la renaissance des espérances davidiques et natio-

---

(1) 37 : 24a « *David, mon serviteur, régnera sur eux* »
25b « *David, mon serviteur, sera leur prince pour toujours.* »
D'après 44 : 3, le roi jouira même de grands privilèges cultuels. Plus mystérieux est l'oracle 21 : 31-32. Il annonce l'abolition de la royauté, « *jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le jugement et auquel je le remettrai* ».

(2) V. A. Bentzen, *Le mouvement messianique parmi les Juifs vers l'an 520 av. J.-C.*, *R.H.P.R.* 1930, p. 493-503.

(3) 5 : 1 « *C'est de toi, Bethléem Ephrata, qui es si petite parmi les clans de Juda, c'est de toi que me viendra celui qui doit être le chef d'Israël, celui dont l'origine remonte au début des jours anciens* (מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם) ». Il s'agit bien d'un roi davidide. Sa préexistence qui plonge ses racines dans le mythe ne l'empêchera pas de s'incarner et de « sortir de Bethléem ».

nales. On constate leur infiltration même dans des ouvrages historiques comme les livres des Macchabées : I Macch. 2 : 57. Au point de vue religieux, une des plus intéressantes est la prophétie de Deutérozacharie 9 : 9-10 (1). Le prophète a reconnu que le roi idéal ne se trouve pas parmi ses contemporains, si valeureux qu'ils fussent. Le vrai successeur de David sera humble et pacifique. Il n'en est pas moins vrai qu'il s'agira d'un roi terrestre et politique, né sur terre naturellement et qui n'a absolument rien à voir avec un personnage céleste apparaissant miraculeusement. Mais cette figure particulière de roi ne semble pas avoir eu grand succès. Les psaumes de Salomon, tout en maintenant les espérances messianiques à un niveau religieux relativement élevé, reviennent décidément à un idéal beaucoup plus militaire. Il s'agit avant tout des psaumes 17 et 18. Ces chants animés d'un réel souffle spirituel, ne vont pas jusqu'à accepter une interprétation transcendante et non terrestre du Royaume futur ; ils annoncent bel et bien le rétablissement d'un roi davivide appelé χριστὸς 17 : 32 et 18 : 5, 7 (2).

---

(1) « *Tressaille de joie, fille de Sion !*
Pousse des cris d'allégresse, fille de Jérusalem
Voici que ton roi vient à toi ;
il est juste et victorieux,
humble et monté sur un âne,
sur le poulain d'une ânesse... ».

(2) ψ Salomon 17 : 21-33 : « *Aie un regard sur eux, O Seigneur, et suscite leur leur Roi, le fils de David, à l'époque que tu as choisie, ô Dieu, pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur. Ceins-le de force, afin qu'il écrase les dominateurs impies et purifie Jérusalem des payens, qui la foulent aux pieds misérablement !... Qu'il fracasse toute leur existence* (?) *d'une verge de fer, qu'il détruise les payens impies de la parole de sa bouche, afin que ses menaces mettent en fuite les payens, et qu'il corrige les pécheurs des* (mauvaises) *pensées de leur cœur. Alors il réunira un peuple saint, qu'il gouvernera avec justice, et jugera les tribus du peuple sanctifié par le Seigneur, son Dieu... et il les répartira sur le pays selon les tribus, et ni des métèques ni des étrangers n'auront le droit d'habiter parmi eux... et il tiendra les gentils sous son joug, pour qu'ils le servent et il glorifiera le Seigneur manifestement, aux yeux du monde entier, et il rendra Jérusalem pure et sainte, comme elle le fut au début...* ».

Les traces d'une autre conception, à savoir d'une royauté de Yahvé lui-même y sont cependant encore visibles. C'est Dieu qui, selon 17 : 1-3 et 17 : 46, est le roi pour l'Eternité ; c'est lui qui exercera le jugement d'après 17 : 7-10. Le psalmiste ne s'est pas trop inquiété de ces contradictions, à part la tentative de conciliation un peu simpliste de 17 : 34 où Dieu est appelé *le Roi du Messie* (« c'est Yahvé qui est son Roi »).

Dans les *Testaments des Douze*, les textes messianiques sont douteux et peu nombreux (1). Peu précis est également le Messie de l'écrit dit de Damas (*editio princeps* de SCHECHTER, Cambridge 1910 ; — trad. allem. de STÆRCK in : *B. F.*, 27 : 3, Gütersloh 1922) qui doit sortir « d'Aaron et d'Israël » (STÆRK, p. 96) (2).

Dans les textes que nous venons de rappeler, le Royaume des Davivides semble être considéré comme éternel. Lorsqu'il se double

---

Ce psaume nous donne une idée concrète des espérances messianiques dans les milieux nationalistes et pharisiens de l'époque de Jésus. Que les lecteurs des textes comme Marc 8 : 27-33 l'aient toujours devant les yeux !

Un peu moins concrète est la prière prophétique du ψ 18 du même recueil : « *Dieu, purifie Israël en vue du jour de la grâce salutaire, pour le jour de l'élection* (?) *lorsque son Messie prendra le pouvoir. Heureux qui vivra en ces jours-là, pour voir le salut que le Seigneur procurera à la génération future, sous la férule du Messie du Seigneur, dans la crainte de Dieu, par la sagesse, la justice et la force données par l'Esprit...* » (vers. 5-7).

(1) Selon Siméon 7, Dieu suscitera un grand prêtre de Lévi et un roi de Juda. Gad 8 : 1 annonce un sauveur (σωτήρ) qui sortira de « Juda et de Lévi » (sic), Dan 5 : 10 : Le salut viendra de Juda et de Lévi. — Juda 24 prédit la venue d'un homme descendant de Juda qui ressemble étrangement au Messie chrétien. Ce texte, qui manque d'ailleurs dans la traduction arménienne, est certainement une interpolation chrétienne. Les autres textes peuvent être juifs, mais représentent une combinaison tardive d'idées divergentes, v. pl. b. p. 73.

Chez Philon, le Messie ne joue pour ainsi dire aucun rôle.

(2) Il s'agit ici encore d'une combinaison tardive de deux traditions, l'une sacerdotaliste, l'autre messianiste, comme dans certains textes des « Testaments » cités dans la note précédente, v. à ce propos pl. b. p. 72.

d'un Royaume de Yahvé, les deux ne se font pas sérieusement concurrence ; on se les représente comme coïncidant essentiellement.

Une autre manière d'arranger les choses, qui a fini par prévaloir dans le Judaïsme officiel après Bar-Kochba, se rencontre dans les textes mischniques à partir de 70, ainsi que dans l'Apocalypse juive d'Esdras, qui date de la seconde moitié du Ier siècle de notre ère : Le règne du Messie n'est qu'un règne intermédiaire qui prépare le Royaume divin et éternel. Les causes profondes de cette transformation ne font aucun doute. Au fur et à mesure que la notion de la malkouth se spiritualise, ou pour mieux dire exige des miracles dépassant trop franchement la sphère des événements terrestres même embellis, que l'idée de la résurrection des morts notamment s'associe étroitement à celle de la venue du Royaume de Dieu, il n'est plus possible d'identifier celui-ci avec le Règne du fils de David. La « Malkouth Elohim » vomit l'élément messianique qu'elle ne peut décidément plus digérer ; il en résulte une sorte d'avorton qui n'est chez lui dans aucun des deux « éons », ne pouvant vivre avec le monde nouveau ni mourir avec l'ancien. Nous aboutissons au royaume messianique entre deux âges, appelé plus tard royaume millénaire.

Inutile de dire que nous ne le trouvons ni chez Jésus ni dans les Psaumes de Salomon, encore moins naturellement chez Hénoch ou chez Daniel. Mais il apparaît dans deux apocalypses, à peu près contemporaines, l'une fortement, l'autre légèrement christianisée, celles de Jean et celle d'Esdras, dont dépend encore celle de Baruch. Dans la première, le royaume millénaire manifeste clairement sa superfluité par le peu d'indications précises que l'auteur sait en donner. Toutefois il acquiert un semblant de raison d'être par le fait qu'il sépare deux résurrections, celle des martyrs (au sens large) et celle des autres (Apoc. de Jean 20 : 1-6).

Il n'en va pas de même dans l'Apocalypse juive d'Esdras (appelé dans la Vulgate 4e livre d'Esdras). Le rôle du royaume

intermédiaire est encore nettement politique. Dans les textes les plus explicites, 11 : 36-12 : 3 (la vision) et 12 : 31-34 (l'explication), le Roi-Lion (naturellement de Juda) fait disparaître ce qui reste de l'Aigle (l'Empire romain), puis anéantit les méchants et accorde la grâce aux bons, qui attendent ensuite avec confiance les événements derniers décrits aux chap. 13 et 14 (1). Un autre texte, 7 : 26 suiv., précise que le Messie mourra après 400 ans, sans d'ailleurs qu'il y ait la moindre indication d'une mort violente ou d'une « passion » ; il mourra d'une mort naturelle comme un roi dont le règne aura été particulièrement long et béni (2).

---

(1) 11-37 : « *Alors je regardai, et voici, il vint un être semblable à un lion qui bondit hors de la forêt en rugissant et j'entendis qu'il lança d'une voix humaine, des imprécations contre l'Aigle* ». Suivent les paroles du Lion et le récit de la disparition de la dernière tête et de la dernière paire d'ailes de l'Aigle (à l'époque de sa splendeur, chap. 11 : 1 suiv., il possédait trois têtes et un grand nombre d'ailes). Finalement son corps est consumé par le feu. L'explication du songe (12 : 31-34) dit que le Lion « *c'est le Messie que le Dieu très haut a réservé pour la fin des jours ; il surgira de la semence de David et paraîtra pour « leur » parler. Il leur reprochera leurs impiétés, punira leurs injustices, leur montrera leurs crimes. Car il les citera d'abord en justice de leur vivant encore ; mais ensuite, après les avoir convaincus, il les détruira. Mais le reste de mon peuple, ceux qui seront restés dans mon pays, il les sauvera gracieusement et leur accordera la joie, jusqu'à ce que vienne la fin, le jour du jugement...* ».

Le dédoublement du jugement est presque inévitable dans cette eschatologie de compromis.

(2) « *Car voici, les jours arriveront, où les signes dont je t'ai parlé précédemment, apparaîtront ; alors la ville invisible se révélera, et le pays caché se montrera ; et quiconque aura échappé aux plaies que je t'ai prédites, verra mes merveilles. Car mon fils, le Messie, se révélera avec tous les siens et accordera la joie aux survivants, pendant* 400 *ans. Après ces années, mon fils, le Messie, mourra ainsi que tous ceux qui ont une âme humaine.*

Alors le Monde se replongera dans le silence du début pendant sept jours, comme au premier commencement, si bien que personne ne survivra.

Mais après sept jours, l'Eon qui dort à présent, se réveillera et la corruptibilité elle-même se corrompra. La terre rend ceux qui y reposent, la poussière lâche ceux qui y dorment, les prisons (?) *rendent les âmes qui leur sont confiées. Le Très-Haut apparaît sur son trône pour juger.*

Alors vient la fin... » (7 : 26-33).

L'Apocalypse de Baruch, qui a probablement utilisé celle d'Esdras, est plus explicite encore en ce qui concerne le Royaume messianique, mais n'en fixe pas la durée. Cependant, il n'y a aucun doute sur son caractère provisoire : le Roi anéantit les ennemis d'Israël et établit sur terre un état de choses qui, autant que faire se peut, se rapproche de l'idéal d'un monde intègre : la nature est plus fertile, les animaux perdent leur méchanceté, les élus jouissent — à défaut de l'immortalité impossible à acquérir ici-bas — d'une longévité et d'une santé remarquables, unis dans la pratique de la vertu, dans la haine de la jalousie, et délivrés de la rage de faire des procès (1). Mais cette perfection, qui suffisait encore aux yeux d'un Jérémie, ne peut plus satisfaire les aspirations de la littérature apocalyptique qui, au fond, aurait pu se passer de ce royaume intermédiaire — tant il est vrai qu'il ne saurait arrêter la « fin » et l'apparition d'un éon nouveau.

De ces spéculations une ligne droite mène à celles des Tannaïtes de la troisième génération (à partir de 135), qui semblent avoir un peu tardivement accepté l'essentiel de cette Apocalyptique.

Inutile d'admettre une dépendance littéraire entre l'Apocalypse de Jean et le 4e Esdras. Une grande différence les sépare d'ailleurs ; Esdras ne connaît pas de résurrection au début du règne messianique. La supériorité littéraire est d'ailleurs plutôt du côté de la deuxième, qui figurant dans beaucoup de mss. latins de la Bible, a exercé une certaine influence sur la piété médiévale (« *Ergo judex cum sedebit*... »). Finalement il pénétra dans la Vulgate, quoique le *Tridentinum* ne l'énumère pas parmi les livres canoniques. (v. Sessio IV, *Decretum de canonicis scripturis*.)

(1) Apoc. syr. de Baruch, ch. 29 ; 30 et surtout 40, où il est dit du Messie (40 : 3) : « *Son règne sera affermi pour toujours jusqu'à ce que le monde voué à la destruction touche à sa fin.* » On ne saurait moins bien cacher la jointure entre deux stratifications, provenant de couches théologiques différentes. Parfois la couche messianique y subit une métamorphose par contact, et des morts y ressuscitent prématurément. C'est certain pour l'Apocalypse de Jean, douteux pour celle de Baruch vu que le texte décisif (30 : 1-2) est difficile. Mais nous n'entamerons pas cette discussion ici.

Le règne du Messie flotte entre l'éon présent et l'éon futur, et sa nature et sa situation exacte devient un thème de longues discussions (1). Mais l'apocalyptique ne suffit pas à en expliquer toutes les particularités. Que s'était-il passé dans la période entre 70 et 135 dans les milieux rabbiniques? Deux faits sont certains: la réapparition d'espérances purement politiques et l'influence de la seconde guerre contre les Romains (132-135). Rabbi Akiba n'est-il pas allé jusqu'à proclamer Messie le nommé Bar Kochba, encore que sa descendance davidique fût plus que douteuse (2)? L'espoir qu'il avait mis en lui fut déçu par les événements. Et cependant, le passage de ce roi sur la scène politique a donné un nouvel essor aux spéculations messianiques. A partir de cette date, nous trouvons dans les textes rabbiniques la figure d'un Roi guerrier qui, chose inouïe jusqu'alors, doit être *tué dans un combat.* Il est appelé *fils de Joseph* par opposition au Messie-fils de David, dont il est le précurseur (3).

Le Messie étant une figure essentiellement politique, il n'y a évidemment aucune contradiction à en admettre plusieurs, qu'ils appartiennent ou non à la même dynastie (4). (Plus tard, on est même allé jusqu'à en distinguer quatre (5)). Ce qui est plus curieux, c'est la descendance non davidique de ce premier Messie.

Elle peut s'expliquer par le fait que Bar Kochba n'était

---

(1) v. surtout SANHEDRIN 96 *b* jusqu'à la fin ; P. KLAUSNER, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaïten* (Berlin 1904), surtout chap. III et X. — STRACK-BILLEREBCK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch,* IV, 2, 30e « excursion ».

(2) v. Talmud jérus., traité Thaanith 4 : 5 (SCHWAB, VI, p. 189).

(3) KLAUSNER, *l. c.,* p. 12. — LAGRANGE, « *Le Messianisme chez les Juifs* » (Paris 1909). — STRACK-BILLERBECK, II, 292-299.

(4) T. COLANI, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps* 2, Strasbourg 1864, p. 14-15 : « *assurément, le héros qu'ils attendent, ne doit pas vivre en toute éternité* ; *il est pour eux un second David, un second fondateur de la dynastie, il aura des successeurs sans nombre.* »

(5) G. DALMAN, *Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend* (Berlin 1888), p. 5.

certainement pas de la tribu de Juda et que, d'autre part, on était heureux de pouvoir rendre justice à la remarque obscure de Gen. 49 : 26, qui, dans l'interprétation rabbinique, annonçait un Messie de la tribu de Joseph (1).

Mais il convient de remarquer que ce Messie de la tribu d'Ephraïm ou de Manassé, tout en mourant d'une mort violente, n'a rien du Messie souffrant que l'apologétique chrétienne a cru voir en Jésus. Il n'y a pas trace, dans le rabbinisme tannaïte, d'un Messie qui s'impose, comme un sacrifice, des souffrances passives (2). A plus forte raison, la supposition d'après laquelle une

---

(1) Jusqu'à quel point le « Messie » chrétien (Jésus, fils de Joseph), a-t-il pu, grâce à une confusion compréhensible, ranimer le souvenir du Roi « Messie, fils de Joseph », c'est ce qui nous échappe. Cette figure doit être originaire du Royaume du Nord. De fait le « Taëb » des Samaritains est descendant de Joseph. L'ouvrage fondamental est toujours celui d'Adalbert MERX, *Der Messias oder Taeb der Samaritaner* (1909, *B.Z.A.W.* 17) ; il donne une édition avec traduction et commentaire des principaux textes. Ces textes sont en partie très tardifs (15e et 16e siècles). Mais l'apparition du Messie ben Josef chez les Juifs du 2e siècle est un très fort argument en faveur de l'ancienneté de cette figure.

(2) « *In der ganzen Literatur des tannaitischen Zeitalters ist keine Spur von einem leidenden Messias zu finden* ». KLAUSNER, *op. cit.*, p. 14. G. DALMAN, *op. cit.*, arrive à la même conclusion (v. p. 35-84). De même LAGRANGE, *op. cit.*, p. 238 suiv. et CASTELLI, *Il Messia secondo gli Ebrei*, p. 222-224. cp. GUIGNEBERT, *Le monde juif vers le temps de Jésus* (E.H. II, 28*bis*), 193-198. — La position de A. WÜNSCHE, *Die Leiden des Messias* (Leipzig 1870), p. 40-42, 62-65, 121-123, qui croyait à l'ancienneté de l'idée du Messie souffrant, avait déjà été fortement ébranlée par l'article de FRANKEL dans : *Monatsschrift für die Geschichte des Judentums*, IV, p. 211 suiv. Elle peut être considérée comme définitivement liquidée par les recherches consciencieuses de DALMAN et de KLAUSNER. Quant à l'homme de douleur d'Esaïe 53, il n'a évidemment rien d'un Roi. Cela n'aurait pas empêché les rabbins d'identifier ce personnage avec le Messie, à l'époque où tous les personnages censés apocalyptiques étaient confondus avec lui. Mais cette période n'était pas encore venue aux temps d'Hérode et de Jésus. Le fameux Targoum Jonathan ad Esaïe 52 : 13-53 : 12, édité par DALMAN dans son recueil très pratique, « *Aramäische Dialektproben..* » et étudié par lui dans son ouvrage cité p. 66,5 sur le « Messie souffrant » ainsi que dans sa monographie « Jesaia 53 » (*Schriften des*

pareille figure aurait existé dans la spéculation juive à l'époque de Jésus, devrait-elle être écartée. Ce n'est pas dans l'apocalyptique, mais dans l'histoire réelle de la vie de Jésus que les chrétiens ont puisé l'idée extraordinaire des souffrances du « Messie ».

III

L'eschatologie élienne

Si l'idéal messianique présuppose une conception royaliste de l'organisation du « peuple », nous devons nous attendre à trouver dans l'eschatologie juive des traces d'autres conceptions politiques ou sociales. On se rappelle que certains historiographes israélites ont opposé à l'idéal royaliste l'idéal républicain d'un peuple gouverné par un homme de Dieu d'autorité spirituelle incontestée comme Samuel, et il est même certain que dans plusieurs textes du premier livre dit de Samuel qui opposent ce voyant à Saül,

---

Institutum Judaïcum 25, Leipzig 1890) n'a rien compris au texte et croit que le « Messie » intercédera pour le peuple qui souffre. cp. P. HUMBERT, *Le Messie dans les Targoums des prophètes*, R. Th. Ph. 1910, 420 suiv., 1911, 5 suiv.

Une autre allusion à Esaïe 53 se trouve, il est vrai, dans le *Gémara bab.* du traité Sanhedrin 98 *b* où on cite ce passage pour prouver que le Messie sera lépreux. Mais LAGRANGE (*Le Messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, p. 246 suiv.) observe avec raison que cette utilisation d'Es. 53 est tout à fait isolée et qu'il faut rapprocher ce texte talmudique d'un autre qui précède (*ibid.* 98 *a*) où le Messie vit parmi les miséreux *avant* d'être appelé à la Messianité. Aucun rabbin de l'époque tannaïte n'est d'ailleurs nommé comme partisan de cette exégèse. En général, le serviteur souffrant est identifié à une collectivité (le peuple, ou les rabbins, ou la Synagogue).

A l'époque amoréenne, on envisage plus sérieusement la doctrine d'un Messie souffrant pour expier les péchés des autres, mais elle ne se trouve sans doute pour la première fois qu'au 4e siècle chez Josué ben Lévi, et ce n'est que la Pesiqta rabbathi; datant probablement du 7e siècle, qui la développe réellement (ch. 34-37) et sans avoir réussi à l'imposer. Quant à l'idée du Messie souffrant au Paradis, elle est également tardive et ne présente pas de ressemblance avec la doctrine chrétienne.

Sur le Messie-rédempteur dans le Zohar, v. G. DALMAN, « *Jesajas* 53 ».

le prestige de Samuel a été surfait par l'historiographe tendancieux (1).

Mais nous connaissons un personnage de premier plan qui soutint également un conflit aigu avec son roi et qui jouissait dans l'imagination du peuple d'une popularité encore beaucoup plus grande, due certainement à l'impression énorme produite par cet extraordinaire charismatique yahviste, qui était à la fois thaumaturge, chef d'école, prédicateur et devin : le prophète Elie, qui de plus, a naturellement profité de la situation exceptionnelle que lui conférait la croyance à son immortalité.

Il serait étonnant que ce prophète n'eût pas joué un rôle important dans l'Apocalyptique. Or, nous rencontrons en effet chez Malachie des prédictions annonçant la venue du prophète Elie comme précurseur de Yahvé. Ce qui est encore plus intéressant, c'est que cette eschatologie ignore absolument la figure du Messie. C'est le prophète qui remplace le roi. « *Je vais vous envoyer Elie, le prophète, avant que vienne le jour grand et redoutable de Yahvé. Il ramènera le cœur des pères vers leurs enfants, et le cœur des enfants vers leurs pères, pour que je n'aie pas à frapper ce pays d'anathème* » (3 : 23-24) (2).

Cette manière de voir se retrouve dans l'hymne que le Siracide chante à la gloire des ancêtres (chap. 47-48).

En effet, tandis que David, si honoré qu'il soit, ne joue aucun rôle dans l'avenir (v. 47 : 2-12), Elie y (48 : 1-11) est expressément désigné comme celui « *qui, selon les écritures* (Malachie ?) *est réservé, pour le temps fixé, afin d'apaiser le jour du Seigneur, de ramener le cœur des pères vers les enfants et de rétablir les tribus d'Israël.* »

---

(1) A. Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle* (*E. H.* 27), p. 409 suiv.

(2) 3 : 19 le jour de Yahvé est comparé à un feu destructeur comme Math. 3 : 10 (Luc 3 : 9).

(לְהָכִין שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל) « *Heureux qui pourra te voir avant de mourir ; mais plus heureux toi-même : car tu vis* » (48 : 10-11) [1].

La popularité de cette eschatologie du temps de Jean le Baptiste et de Jésus résulte du fait que l'un comme l'autre ont été pris pour *Elias redivivus*[2]. Certes, il n'est pas impossible qu'à cette époque déjà Elie ait été considéré parfois comme précurseur non pas de Dieu lui-même, mais de son Oint, cependant rien ne le prouve. Si Jésus l'appelle (Math. 11 : 10) *ὁ μέλλων ἔρχεσθαι,* cela démontrerait qu'il a vu en lui l'avant-garde du Roi d'Israël, seulement au cas où on prêterait à Jésus une apocalyptique messianiste, dans l'interprétation apologétique chrétienne postérieure ou de la théologie rabbinique amoréenne, — présupposition inadmissible.

La tendance de voir en Jean le Baptiste un simple précurseur du Messie (qui, pour les chrétiens, serait Jésus) se fait cependant déjà sentir dans la rédaction définitive du texte, Math. 11 : 10, qui, comme Marc 1 : 2 et par., cite Malachie 3 : 1, mais en corrigeant *πρὸ προσώπου μου* en *πρὸ προσώπου σου.* L'esprit de l'apologétique a soufflé ici. Il n'est même pas sûr que Jean se soit considéré comme un précurseur nous ne dirons pas de Jésus (de cela, il ne saurait être question), mais du Roi d'Israël. Les expressions *ὁ ἐρχόμενος* Math. 11 : 3 ou *ὁ ἰσχυρότερός μου* Marc 1 : 7 et par. ne sont pas, à cette époque, des termes consacrés pour désigner le Messie. Il est plutôt probable que s'il eût partagé les espé-

---

(1) D'après le texte hébreu, partiellement conjectural d'ailleurs; de l'édition de Israël Lévi in : *Biblioth. de l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes, Section des Sciences Religieuses*, tome X, 1-2.

Le texte grec donne : μακάριοι οἱ ἰδόντες σε καὶ οἱ ἐν ἀγαπήσει κεκοσμημένοι. καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα. Cette forme du texte est également curieuse, car elle contient une allusion, semble-t-il, à la résurrection mise en rapport avec l'apparition du prophète.

(2) Pour Jésus : Marc 8 : 28 et par. ; pour Jean : Math. 11 : 14 ; Math. 17 : 12 (= Marc 9 : 13); Jean 1 : 21 ; (cp. Luc 1 : 17 ἐν πνεύματι καὶ ἐν δυνάμει 'Ηλεία).

rances royalistes, il l'eût dit. Mais de fait le trône de David l'intéresse fort peu. Sa pensée est tendue vers le Jugement dernier. Et dans cet ordre d'idée, le ἐρχόμενος peut fort bien désigner le prophète Elie (dont il ignore évidemment l'identité avec son propre ego) ou un personnage céleste dans le genre du « Fils de l'Homme » de Daniel.

Ce qui est encore plus curieux, c'est la persistance de la floraison de cette apocalyptique élienne dans le Judaïsme postérieur.

Selon STRACK-BILLERBECK (I, 194 et IV, 2, Excurs. 28), on peut distinguer trois portraits (au moins) d'Elie dans les spéculations rabbiniques : 1° « Elie » de la tribu de Gad. ; 2° « Elie » de la tribu de Benjamin ; 3° « Elie » de la tribu de Lévi. Seul le deuxième type est un précurseur du Messie, avec lequel il fait si bien double emploi que ce fait à lui seul nous autoriserait à conclure à une origine ancienne et indépendante de cette spéculation. Mais au surplus, nous possédons les deux autres portraits, où Elie se suffit absolument à lui-même (1).

Or, il serait inconcevable que ces eschatologies d'inspiration non messianiste eussent encore pu se maintenir à l'époque talmudique, si dévouée à l'idéal messianique, si elles n'eussent pas été fort anciennes et assez populaires.

Peut-être faut-il aussi rattacher à cette spéculation la figure restée inexpliquée jusqu'à ce jour, du *Taxo* de l'Assomption de Moïse (chap. 9 : 1). D'après la seule étymologie sensée proposée jusqu'ici de ce nom, il s'agirait du participe grec τάξων. (2) Nous serions

---

(1) « *Partout,* dit le commentaire cité (IV, 2 p., 783) à propos de Elias ben Gad, *il se présente comme une grandeur absolument indépendante, c'est lui seul qui abat les Puissances du Monde, qui rachète Israël, et qui enfin amène la Résurrection des Morts* ». — v. a. MURMELSTEIN (*op. cit. infra,* p. 85). — Signalons encore qu'à l'encontre du Messie, Elie doit accomplir des miracles et des guérisons. Est-ce pour cela que Jésus a été pris pour lui ?

(2) v. la bibliographie dans E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* III³, p. 322.

donc, si cette explication est exacte, en présence d'un personnage dont l'épithète serait « *restitutor orbis* ». Cela rappelle étrangement le texte de Mal. 3 : 24 (version des LXX) concernant Elie et cité expressément Marc 9 :12 (Math. 17 : 11) : *Ἠλείας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα*, et peut-être celui cité pl. ht. (p. 69) du Siracide hébr. 48 : 10. Si ce rapprochement est juste, l'Assomption de Moïse aurait connu également l'eschatologie élienne [1]. Quant à la supposition de STÆRK, qui identifie avec Elie le יורה צדק de l'écrit de Damas (v. 95 de l'ouvrage cité pl. ht., p. 62), nous ne voyons pas sur quoi elle repose. Il nous semble plutôt que ce Docteur parfait de la Loi serait un personnage eschatologique tout à fait à part, qu'il faut, s'il est vraiment précurseur du Messie, rattacher sans doute à l'idée que l'accomplissement parfait de la Loi ou du moins du Sabbat amènera la rénovation du Monde.

IV

Eschatologie sacerdotaliste

Si l'eschatologie, en tant qu'elle n'est pas purement « transcendante », reflète des conceptions sociologiques différentes, nous devons trouver un type de spéculation sur les dernières choses qui correspond à l'idéal ecclésiastique et sacerdotaliste. Or cette supposition se confirme : La figure du Grand-Prêtre servait en effet de support à un mythe de médiateur sacerdotal devant apparaître « à la fin ». Il a même existé sous deux formes :

La première prévoyait la venue d'un Archiprêtre bien juif qui ne différerait que par ses hautes qualités morales de ceux

---

(1) Qu'il ne s'agit pas ici du Messie, cela COLANI (*Revue de Théologie*, Strasbourg 1868, p. 65 suiv. cp. *ibid.* CARRIÈRE, p. 94 suiv.) l'a bien vu : « *Il s'agit ici tout aussi peu du Messie que de Barberousse* ». Mais de combien d'autres personnages faussement assimilés au Messie, cela pourrait-il être dit ! — Le Taëb des Samaritains pourrait également être rapproché d'Elie, si « Taëb » signifiait « *Wiederhersteller* ». Mais cette étymologie est peut-être erronée, v. MERX, B.Z.A.W. 17.

qu'a connus l'Histoire. Dans le *Testament des Douze,* ce personnage apparaît à plusieurs reprises, en tout cas Lévi 18. Ce texte ignore la figure du Messie. C'est le Grand-Prêtre qui détiendra les « deux glaives », pour parler comme les curialistes du moyen âge. « ...*alors Yahvé suscitera un nouveau prêtre à la prêtrise, à qui seront révélées toutes les paroles du Seigneur. Il exercera un jugement de vérité sur terre... et il sera glorifié sur terre. Il luira comme le soleil sur la terre et la paix régnera sur toute la terre. Les cieux jubileront en ses jours, et la terre se réjouira... Et la* δόξα *du Très-Haut lui sera attribuée... et l'esprit d'intelligence et de sainteté reposera sur lui... Et il ouvrira les portes du Paradis, écartera le glaive menaçant Adam, et donnera à manger aux saints de l'arbre de vie, et Béliar sera lié par lui* » (1).

D'autres textes que nous avons déjà relevés, mais sans pouvoir les comprendre, parlent du salut venant de « Juda et de Lévi ». Nous pouvons maintenant les expliquer : il s'agit d'une combinaison tardive de l'idéal judaïque (messianiste) et de l'idéal lévitique (sacerdotaliste). Ces textes sont d'ailleurs considérés par les éditeurs comme écrits de seconde main. Mais nous ne pensons pas qu'il s'agisse ici d'interpolations chrétiennes. Car la christologie, en tant qu'elle conférait à Jésus une prêtrise surnaturelle, n'a naturellement pas pu lui attribuer une *descendance* lévitique en plus de ses origines davidiques. En aucun cas, il ne peut s'agir dans ces textes d'un *Messie,* fils de Lévi. Ce n'est que beaucoup plus tard, lorsqu'on a accumulé sur la couronne du Messie toutes les pierres précieuses glanées dans les écritures et les traditions,

---

(1) Il n'est pas question d'une nouvelle évasion de Béliar. Le royaume du descendant de Lévi est donc bien définitif. C'est un argument en faveur de l'ancienneté relative de ce mythe. — Il ne faut pas traduire ξύλον par « Holz » comme SCHNAPP (AP. II, 471). Car ce n'est pas le bois, mais le fruit de l'arbre qui est comestible. (ξύλον est un sémitisme pour δένδρον, l'un et l'autre étant = עץ).

qu'on a parlé d'un 3e Messie = fils de Lévi en plus des Messies de Juda et de Joseph.

La deuxième forme de spéculation hiérarchique est rapportée par Philon et présupposée par la dissertation chrétienne dite « Epître aux Hébreux ». C'est le mythe melchisédechien ; un Grand-Prêtre d'origine nettement surnaturel (il n'est pas seulement *ἀπάτωρ* comme le Christ de Math. et de Luc., mais aussi *ἀμήτωρ*), préfiguré par le roi-prêtre, absolument « payen », de Gen. 14 et prédit selon *ψ* 110, sera le Sauveur du Monde (1). Philon lui assigne un rôle purement céleste, l'épître aux Hébreux, probablement sous l'impression des faits nouveaux que représentent la vie et la mort de Jésus, lui attribue une apparition terrestre et un sacrifice dans un sens nouveau que l'on connaît. Le rôle du Grand-Prêtre, dans les deux cas, est si nettement distinct d'un rôle messianique, que même la christologie postérieure n'a pas osé confondre les deux fonctions royale et sacerdotale du Christ. Quant au Talmud, il n'ignore pas la figure d'un Melchisédech apocalyptique, mais poussé par le désir de systématisation, il le juxtapose aux Messies. R. Jizcha (un amoréen du 3e siècle) connaît 4 personnages eschatologiques : Elie, deux Messies et Melchisédech (2). De plus, la vitalité de cette spéculation est attestée par l'usage qu'en fit le Gnosticisme (3).

---

(1) ψ 110 : 4 *b* « σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ. » Ces paroles sont adressées au Roi d'Israël. Mais elles présupposent un mythe melchisédechien. — PHILON, *Leg. all.*, III, 79 suiv. — *Epître aux Hébreux*, chap. 5-10. — cp. STRACK-BILLERBECK, IV 1, p. 452-465.

(2) Sur la polémique entre Juifs et Chrétiens au sujet de la signification véritable de la figure de M., v. M. SIMON, *Melchisédech dans la polémique et dans la légende* (*R.H.P.R.* 1937, p. 58-93). — Quant aux textes melchisédechiens du Hénoch slave, ils sont difficiles à dater, mais attestent le développement de ces légendes ; v. chap. III et IV et le commentaire de BONWETSCH aux p. 107-121 de sa traduction de cet ouvrage (T. U. 44 : 2). Pour le Talmud et les Midrashim, v. DALMAN (*op. cit. supra*, p. 67,1), p. 3-7 et STRACK-BILLERBECK, IV 1, p. 452-465, surtout p. 464.

(3) RIGGENBACH, *Commentaire de l'Epître aux Hébreux* (Collection Zahn, 1922), p. 179 note.

V

L'eschatologie de l'Anthropos

Une place tout à fait à part doit être faite au personnage mystérieux du Bar Nash ou Bar Anash (« Fils de l'Homme ») qui jouera un si grand rôle dans la pensée de Jésus. C'est celui qui se distingue le plus nettement de tout ce qui pourrait ressembler à un personnage traditionnel quelconque.

Il apparaît pour la première fois Daniel 7 : 13, et encore le texte n'est peut-être pas de première main (1). En tout cas, comme W. BOUSSET l'avait fort bien reconnu, il y a longtemps déjà (2), c'est un météore venu d'un monde étranger, et qui s'abat inopinément sur la forêt des eschatologies juives, y causant un bouleversement extraordinaire et se révélant réfractaire à toute analyse voulant le dissoudre en des éléments connus par la tradition juive antérieure. Même à l'époque talmudique, où la mousse messianiste a recouvert ce bloc et où on a voulu voir dans le terme « Ben Adam » un simple attribut du Messie, l'opposition entre un Davidide terrestre et un Homme céleste n'a jamais pu être réellement surmontée (3).

Comme le Melchisédech futur, il est sans père ni mère, mais à l'encontre de celui-ci, il n'a pas non plus de préfiguration dans l'A.T. A plus forte raison est-il absurde de voir en lui le représen-

---

(1) En effet, l'interprétation du songe oublie de parler de ce personnage très important ; il devrait en être question 7 : 26-27.

(2) *Die Religion des Judentums im N.T.lichen Zeitalter* (1903), p. 346 suiv.

(3) « *Le Messie viendra-t-il sur les nuées du Ciel ou sur un âne ?* » *demanda-t-on à R. Jehoshuah ben Lévi* (Sanhedrin 98 *a*. — GOLDSCHMIDT, nouv. éd., IX, p. 70). « *Sur les nuées, répondit-il, si Israël l'a mérité ; dans le cas contraire, sur un âne* ». Le rabbi sus-nommé vivait dans la seconde moitié du 3e siècle. D'une manière générale, aucun texte antérieur à cette époque n'identifie Ben Adam et Mashiah ; v. STRACK-BILLERBECK, I, 486-487.

tant de telle tribu ou de tel peuple. Le Royaume qu'il amène est vraiment « d'un autre monde » que tous les royaumes précédents (1). Il est éternel *par essence* — tandis qu'un royaume messianique peut être représenté comme limité dans le temps. C'est même le Barnasha qui est en grande partie responsable du rétrécissement millénariste du royaume messianique, qui ne saurait lutter avec lui *sub specie aeternitatis*.

« *Je regardai encore pendant ces visions de la nuit, et je vis un personnage, semblable à un homme, qui venait sur les nuées des cieux ; il s'avança jusqu'à « l'Ancien des jours », et on le fit approcher de lui. On lui donna la puissance, la gloire et la royauté, et tous les peuples, nations et tribus de toutes langues se mirent à le servir. Sa puissance est une puissance éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit* » (2) (7 : 13-14).

חָזֵה הֲוֵית בְּחֶזְוֵי לֵילְיָא וַאֲרוּ עִם עֲנָנֵי שְׁמַיָּא כְּבַר אֱנָשׁ אָתֵה הֲוָא
וְעַד־עַתִּיק יוֹמַיָּא מְטָה וּקְדָמוֹהִי הַקְרְבוּהִי :
וְלֵהּ יְהִב שָׁלְטָן וִיקָר וּמַלְכוּ וְכֹל עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָּׁנַיָּא לֵהּ יִפְלְחוּן
שָׁלְטָנֵהּ שָׁלְטָן עָלַם דִּי־לָא יֶעְדֵּה וּמַלְכוּתֵהּ דִּי־לָא תִתְחַבַּל :

---

(1) « *Die Messianologie ist die erhoffte Verwirklichung der politischen Träume und Hoffnungen des jüdischen Volkes, aber diese Träume waren und blieben mehr oder weniger irdischer Natur. Es musste aber eine Zeit kommen, in der die Juden von einem wahren « Himmelreich » träumen mussten, und zwar von einem « Reiche, das nicht von dieser Welt ist ». Und dieses Reich ist nicht das messianische* » (KLAUSNER, *op. cit.*, p. 25-26). — « *Ainsi, le messianisme dans la synagogue officielle, est resté, même à l'époque de pleine efflorescence de l'eschatologie mystique, essentiellement politique, national et temporel, tout comme celui des prophètes.* » (M. RABINSOHN, *Le Messianisme dans le Talmud et les Midrashim* Thèse Paris, Lettres 1907, p. 31).

(2) Au point de vue philologique, « Barnash » n'est pas encore un terme technique. Le surhomme est désigné comme quelqu'un qui est « comme un homme ». Mais pour le fond, il s'agit naturellement du personnage céleste désigné ailleurs par « Barnasha » ou des expressions similaires.

ἐθεώρουν ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν (Theod. : καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν) καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ (Theod. : καὶ ἐνώπιον αὐτοῦ προσηνέχθη). καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα · (Theod. : καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοὶ, φυλαὶ, γλῶσσαι αὐτῷ δουλεύσουσιν ·) καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ μη ἀρθῇ, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἥτις οὐ μὴ φθαρῇ.

De plus amples détails sur ce surhomme nous sont donnés par la partie centrale du livre (éthiopien) de Hénoch (c. 37-71) (1). Au chap. 48, 52 et 60-62, il joue un rôle de premier plan. On l'appelle tantôt *Walda Sabé* (Filius hominis) (2), tantôt *Walda Béesi* (Filius viri) (3), ou encore *Walda egouala 'emma chejaw* (4) (Filius

---

(1) Il n'y a aucune raison littéraire ni historique pour admettre des interpolations chrétiennes dans les textes du Hénoch éthiopien sur l'Homme. H. APPEL, *Die Komposition des äthiopischen Henochbuches* (B. F. 10 : 3, 1906) admet que le rédacteur (juif) de la partie centrale (c. 37-71) aurait remanié la première partie (1-36), ce qui est possible. Par contre la thèse de M. MESSEL, *Der Menschensohn in den Bilderreden Henochs* (*B.Z.A.T.* 35, 1922), qui biffe comme inauthentiques tous les textes sur l'Anthropos, nous semble être une gageure qui ne gagnerait rien en vraisemblance même si son interprétation collectiviste de tous les textes sur « l'Elu » était acceptable. — La dissertation de H. APPEL, repousse expressément l'hypothèse d'interpolations chrétiennes. Celle-ci pouvait à la rigueur être soutenue à l'époque de COLANI (v. *op. cit. supra*, p. 66,4), mais depuis lors elle a été pertinemment réfutée par BALDENSPERGER (*Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums* 3, 1903, p. 139).

(2) 46 : 2, 3, 4 (et non pas 16, comme dit DUPONT, *Le Fils de l'Homme*, Paris 1924, p. 13), 48 : 2.

(3) 62 : 5 ; 69 : 29 deux fois (la deuxième fois, un ms. donne *Walda Beesît* = *filius mulieris*) ; 71 : 14.

(4) 62 : 7, 9, 14 ; 63 : 11 ; 69 : 26, 27 ; 70 : 1 ; 71 : 17.

prolis matris viventium). Il n'est plus seulement « comme un homme » : il s'appelle franchement „Ἄνθρωπος“.

Parfois il est appelé l'*Elu*, mais sans que l'identité des deux personnages ne puisse être mise en doute ([1]).

Voici ses principaux caractères selon le livre d'Hénoch :

1º Il préexiste à la création. Jamais chose pareille n'est affirmée au sujet du Roi d'Israël. Il n'y a que des textes targoumiques et talmudiques où *le nom* du Messie préexiste ([2]) ; et encore n'est-il pas exclu que le Messie de ce texte ne se ressente de l'influence daniélo-hénochienne.

2º Il est éternel.

3º Il est source de révélations surnaturelles.

4º Il exerce un jugement général, détruisant les méchants et s'entourant des bons, qui sont appelés « les élus » et « les saints ».

5º Il apparaît sur les nuées, comme chez Daniel ; pas plus que chez celui-ci, il n'appartient au peuple d'Israël ni à un autre peuple terrestre.

6º Il ressuscite les morts et transfigure les élus. Dans l'ensemble, il est donc la préfiguration exacte du υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου dont

---

([1]) Une seule fois il est appelé l'*Oint* (48 :10). Selon DILLMANN, qui est tout à fait impartial dans l'étude de la question messianique, il s'agit d'une glose. Et même si l'auteur avait incidemment réclamé pour Barnasha le titre de Messie, cela ne prouverait pas qu'inversement celui-ci ait jamais impliqué des dignités comme celles de l'Anthropos.

([2]) Pesachim 54 *a*. (GOLDSCHMIDT, grande édit. II, 512). Nedarin 39 *b* (*ibidem*, IV, 917). Targ. Jonath. ad Zach. 4 : 7 (P. de LAGARDE, *Prophetae chaldaice*, 1872, p. 477). KLAUSNER (*op. cit. supra*, p. 66, 1), chap. VII, trouve que cette doctrine est un non-sens, vu que le nom sans le Messie ne servait de rien. Quoi qu'il en soit, il a raison de nier l'enseignement de la préexistence du Messie lui-même chez les Tannaïtes (p. 65 suiv.). Le premier qui ait parlé dans ce sens, semble avoir été R. Lévi (300), v. STRACK-BILLERBECK, IV, 2, p. 766, 1. — G. F. MOORE (*Judaism in the first centuries of the christian aera*, 1927) abonde également en notre sens ; v. II, p. 349.

Jésus, dans ses logia eschatologiques, attendait la venue sur les nuées du Ciel.

Cette figure devait être peu conforme aux aspirations des Juifs nationalistes, c'est-à-dire à la grande majorité des contemporains de Jésus. Elle ne pouvait guère plaire davantage aux Sadducéens, qui détestaient les spéculations apocalyptiques sur la résurrection des morts.

Nous comprenons donc le jugement de KLAUSNER : « *Le peuple en son âme abhorrait le Fils de l'Homme qui ne prenait pas sa part de la douleur nationale* » (1), et nous souscrivons également à la remarque parfaitement juste de G. BALDENSPERGER : « *...l'introduction du Fils de l'Homme dans la théologie juive était une innovation vue de mauvais œil par les docteurs et les dirigeants de la nation, comme en fait foi, entre autres, le procès de Jésus* » (*Dictionnaire Encyclopédique de la Bible,* tome I, Paris 1932, article *Daniel,* p. 268).

S'il fallait encore une preuve de la provenance et de l'inspiration différente des figures du Messie et de l'Anthropos, elle serait fournie par la manière innocente dont le rédacteur de l'Apocalypse d'Esdras les juxtapose sans même soupçonner la possibilité d'une synchronisation (2). Après que le « Lion » (chap. 11-12) a joué son rôle, apparaît le *Homo* (chap. 13).

Et cependant on ne saurait accuser l'auteur de ce livre d'une aversion systématique contre le mélange des doctrines et des personnes. Ne fait-il pas sortir *l'Homme* de la mer, comme s'il s'agissait du Dieu Oannès, lui attribuant ainsi une origine qui tient

(1) Citation empruntée au livre « *Jesus as others saw him* » [2]1935, p. 200, cp. 202, 210.

(2) et cela, tout en attribuant naïvement au *HOMO* le titre de *filius Dei* qui aurait pu l'induire en tentation messianiste. De fait ce titre est chez lui certainement l'écho d'une doctrine d'un Adam surnaturel, fils de Dieu, comme chez Paul, où le Ἀδὰμ ἐπουράνιος est υἱὸς θεοῦ dès sa préexistence et même πρωτότοκος.

un peu le milieu entre une extraction terrestre et une apparition surnaturelle? Ne lui accorde-t-il pas aussi le titre de « Serviteur de Yahvé » (c. 13 : 32, 37, 52 ; 14 : 9), quoique rien dans son portrait n'évoque celui du mystérieux personnage deutéro-ésaïen (1) ?

---

(1) On a prétendu que cette confusion se serait déjà faite dans Hénoch. Mais c'est là une erreur.

Il est vrai que selon G. KITTEL (*R. G. G.* [2], article *Menschensohn II*), le mythe d'un èbèd Yahvé se retrouverait dans Hénoch éth. aux chap. 38 et 45-49. Or, nous n'avons trouvé qu'un seul texte, qui pourrait, en principe, entrer en ligne de compte : il se trouve 47 : 1, où il est question du « sang du Juste ». Mais rien n'indique qu'il s'agisse ici du Barnasha ; et comme à la suite (47 : 4) on parle du sang *des Justes* (au pluriel) la supposition de BEER (KAUTZSCH, *A. P.* II, p. 263, note k) et de F. MARTIN (*Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris 1906, p. 97) qui voient dans *Le Juste* une collectivité de Martyrs, nous paraît parfaitement justifiée. Elle est d'ailleurs appuyée par la leçon de deux manuscrits (v. MARTIN, p. 97, note 1). Le seul verset où l'*Homme* soit appelé « Juste », se trouve 53 : 6 « *Et ensuite le Juste et l'Elu fera apparaître la maison de son assemblée* » (trad. FLEMMING et RADERMACHER : « *und darnach wird der Gerechte und Auserwählte das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen* »). — D'autre part, d'après le livre primitif 91 : 10, 92 : 3-4 ; 96 : 8, c'est le Juste, qui est parfois obligé de souffrir comme dans beaucoup de psaumes ; mais même s'il était en rapport avec le serviteur deutéroésaïen, tout cela n'aurait rien affaire au Barnasha.

D'ailleurs tout dans la physionomie de l'Homme céleste exclut la possibilité d'une passion ou d'une mort. Même le passage (ch. 71) qui l'identifie à Hénoch, s'est manifestement inspiré du fait que ce patriarche a atteint le ciel sans mourir.

Ce qui est tout aussi impossible, c'est de vouloir retrouver pour l'époque qui nous occupe (le Judaïsme jusqu'à l'époque de Jésus), une interprétation messianiste du « serviteur de Yahvé ». Nous en avons déjà parlé. Littérature récente sur les chants du « *'Ebed Yahvé* : » S. MOWINKEL, a) *Der Knecht Jahvās* (Giessen 1921, et in : *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1921, Biheft). b) *Die Komposition des deuterojesajanischen Buches*, *Z.A.W.* 49 (1931), p. 87-112, 242-260. — Ch. C. TORREY, *The second Isaiah* (New-York 1928). — P. VOLZ, *Jesaja II*, in : *Kommentar zum A. T.* (Leipzig 1932). — ELLIGER, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, in : *Beiträge zur Wissenschaft vom A. und N. T.*, 63 (1933). — EISSFELDT, *Der Gottesknecht bei Deuterojesajas im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum* (1933). — EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht des Jes. 53 in der griechischen Bibel* (*Beiträge zur Wissenschaft vom A. und N. T.*, 4. *Folge*, 4, 1934).

Dans l'ensemble, le Barnash hénochien est encore bien reconnaissable. C'est lui qui — toujours dans l'eschatologie du chap. 11-14, distincte de celle du chap. 7 — a comme mission d'amener la fin et de sauver le monde. S'il sort de la mer, il vole cependant sur les nuées du ciel; s'il anéantit des armées ennemies, c'est par des moyens purement surnaturels ; s'il ramène les fameuses dix tribus dispersées, il n'est cependant pas juif, comme le « Lion » qui le précède. « *Après les sept jours, il advint que j'eus un songe pendant la nuit*: *voici une terrible tempête se leva de la mer et agita toutes ses vagues. Je regardais et voici, cette tempête amena du cœur de la mer, quelque chose comme un homme* (*tamquam similitudinem homimis*, verset reconstitué d'après l'édition syriaque).

« *Je regardai, voici cet homme volait avec* (*sur*?) *les nuées du ciel. Et où qu'il tournât son visage et regardât, tout tremblait à son regard ; et où que se dirigeât la voix de sa bouche, tous ceux qui entendaient sa voix se fondaient comme la cire au feu* » (13 : 1-4).

Et voici l'interprétation du songe « *si tu as vu sortir un homme* (*vidisti virum*) *du cœur de la mer*: *c'est celui que le Très-Haut a réservé pendant de longs siècles, par lequel il veut racheter la Création*... » (13 : 25-26). « *Comme personne ne peut scruter ni apprendre ce qui est au fond de la mer, ainsi nul parmi les habitants de la terre ne peut contempler mon fils avec ses compagnons, si ce n'est à l'heure de son jour* » (13 : 52).

Il serait tentant de préciser les rapports de cette figure de l'Anthropos avec celle du « *Urmensch* » qui se retrouve dans les spéculations zoroastrienne, mandéenne, manichéenne et gnostiques. Mais nous nous interdirons cette digression, qui tout en éclairant peut-être les origines ultimes du « Fils de l'Homme », ne saurait ajouter rien d'important à la signification qu'il a prise dans le Judaïsme [1].

---

[1] V. l'exposé de la question dans H. GRESSMANN, *Der Messias* (1929), p. 351-356 (pour l'Iran), p. 368-373 (p. la Babylonie), p. 401-409 (pour l'Egypte), cp. KRÆLING, *Anthropos and Son of Man* (1927).

Plus intéressant serait un rapprochement avec l'Adam dit qadmôn de certaines spéculations juives, que nous trouvons plus tard dans le Zohar et jusqu'à un certain point dans le Talmud. Il y en a même des traces dans le Hénoch slave.

Mais c'est à un ancien Adam, le père du genre humain, que s'appliquent avant tout ces théories, et même exclusivement dans Hénoch slave. C'est pourquoi, sans vouloir barrer la route à des recherches ultérieures, il faut se garder d'assombrir des clartés péniblement acquises en introduisant dans les textes des idées qui ne s'y trouvent pas (1).

Addition à l'Eschatologie du Barnasha

Dans la vision rapportée Daniel 10, il est (v. 5) question d'un *ἀνὴρ εἷς* (אִישׁ אֶחָד) habillé de lin, ceint d'or, dont le corps est comme du chrysolithe, dont le visage resplendit comme l'éclair, dont les yeux sont comme des flammes de feu, dont les bras et les jambes brillent comme de l'airain poli, et dont les paroles rendent un son comme le bruit d'une grande foule. Plus bas (v. 16-18) apparaît un être appelé (Theod.) *ὡς ὁμοίωσις υἱοῦ ἀνθρώπου* (כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם) et *ὡς ὅρασις ἀνθρώπου* (כְּמַרְאֵה אָדָם).

D'après le contexte de ce chapitre sous sa forme actuelle, cette espèce d'« Adam » est identifié à l'ange Gabriel. En effet, celui qui parle, à partir du v. 20, de ses luttes futures avec les anges de la Perse et de la Grèce, dans lesquelles il sera soutenu

---

(1) Il est à peine besoin de remarquer que dans la 36e Ode dite de Salomon (verset 3) « Fils de l'Homme » signifie : L'homme en général. — Quant à Daniel 7, T. Colani a déjà parfaitement bien vu qu'il ne s'agit pas du Messie. « *L'expression « Le Fils de l'Homme » ne désigne donc pas, chez Daniel, le Messie, cela me paraît certain. Mais peut-être les écoles juives* (de l'époque de Jésus) *l'ont elles emprunté à Daniel, pour lui donner, au moyen d'une fausse exégèse, ce sens particulier? Rien ne l'indique. Pas une seule fois, dans les Evangiles, les Juifs ne se montrent au courant de ce sens ni même du mot* ». (Revue de Théologie de Strasbourg, 1864, p. 27, à propos de la « Vie de Jésus » de Renan).

par l'archange Michel, doit être également l'ange d'un peuple, et il n'y a pas de raison de ne pas l'identifier à « celui qui est comme un homme » qui parle au v. 18. D'autre part, dans Daniel 8 : 15-16, on parle déjà de quelqu'un qui est ὡς ὅρασις ἀνδρὸς (כְּמַרְאֵה גָבֶר) et on donne son nom : Gabriel, qui peut-être a motivé le choix du substantif gabar. On peut donc conclure que le εἷς ἀνὴρ de 10 : 5 est ce même ange ([1]).

Cependant, on ne peut se défaire de l'impression que la spéculation sur cette « espèce d'Homme » est primitivement étrangère à l'Angélologie. (Dans Tobith, Raphaël apparaît bien en homme, mais dans Daniel il s'agit d'un sur-homme). Il faut même avouer que la main qui (v. 10), après l'évanouissement de Daniel en présence de l'ἀνὴρ surnaturel, le réveille, et qui appartient assurément à Gabriel, son protecteur et l'adversaire des Perses (v. 13), ne semble nullement être la main d'airain appartenant à l'Homme de la vision terrifiante (dont Gabriel le rassure !).

Est-il exagéré de voir ici encore un emprunt (maladroitement incorporé dans le texte) à la spéculation de l'Anthropos? Et l'auteur de l'Apocalypse de Jean n'était-il pas de notre avis, lorsqu'il octroya hardiment au « Fils de l'Homme » connu par Daniel 7 : 13, les attributs majestueux et terribles du εἷς ἀνὴρ de Daniel 10 (Apoc. 1 : 13)?

VI

Varia

a) *Le Serviteur de Yahvé* (עבד יהוה) glorifié dans un certain nombre de chants conservés par le « 2e Esaïe » est une des figures les plus énigmatiques de l'A. T. et sur la signification de laquelle les spécialistes n'ont pas encore réussi à se mettre d'accord. Cela tient en partie au fait que nous ne pouvons pas bien saisir la physionomie de ce

---

([1]) Nous donnons ici le texte de Theodotion, qui traduit littérale ment. Les LXX ont partout ἄνθρωπος !

personnage dans la tradition primitive, que nous ignorons. Nous ne le connaissons que par l'intermédiaire de la pensée du grand prophète, qui pourrait bien y avoir laissé les empreintes successives de sa pensée religieuse en mouvement. Tel qu'il se présente à nous dans les différents chapitres où il est question de lui (42 : 1-7 ; 44 : 1-5, 21-23, 24-26 ; 49 : 1-10 ; 50 : 4-11 ; 52 : 13-53 : 12 — la délimitation exacte est elle-même encore en partie controversée), il est multiforme. En 44 : 1-5 et 21-23 il s'agit sûrement du peuple Israël : « *maintenant, écoute, ô Jacob, mon serviteur, et Israël que j'ai élu...* (44 : 1) », « *souviens-toi de ceci, ô Jacob, ô Israël, car tu es mon serviteur...* » (44 : 21). Vers la fin du même chap. (« *c'est moi qui accomplis la parole de mon serviteur* » 26), il pourrait bien s'agir de Cyrus, appelé *le berger* 44 : 28 et *le Messie* 45 : 1 ; il peut en être de même au chap. 42, où le Serviteur « *mon élu, en qui mon âme prend plaisir* », doit faire régner la justice parmi les nations. Dans les autres chapitres, il semble s'agir d'un prophète-martyr, qui, appelé aussi « *le Juste* » (53 : 11), expie par ses souffrances les péchés des autres (53 : 5 suiv.), qui doit porter la bonne nouvelle aux humbles (61 : 1) et enfin prend lui-même la parole (49 et 50), en se considérant avant tout comme prédicateur (« *il a rendu ma bouche semblable à une épée tranchante* » 49 : 2 ; « *le Seigneur m'a donné une langue bien exercée, pour que je sache fortifier par la parole celui qui est abattu. Il me réveille chaque matin, il dispose mon oreille à l'écouter, comme écoutent les disciples* » [1] 50 : 4).

Ce personnage, a-t-il des allures eschatologiques? Par moments, certainement. Car il doit rassembler et redresser définitivement

---

[1] Les textes de 53 : 11 et 50 : 4 sont incertains ; v. les commentaires, avant tout Duhm (in Nowack : *Handkommentar zum A. T.*[3], 1914). Sera-t-il thaumaturge? Non, tout aussi peu que le Messie. 42 : 7 (« pour ouvrir les yeux des aveugles ») a naturellement un sens spirituel.

le peuple et être la lumière des nations (49 : 5-6). Mais il va sans dire qu'il n'est pas le roi d'Israël.

Dans l'ensemble, c'est un prophète-martyr, ressemblant à un Jérémie plutôt qu'à un Elie, se hissant à une élévation de sentiments religieux hors ligne, mais n'insistant pas trop sur la « fin des temps ». Aussi n'y a-t-il jamais eu en Israël une eschatologie où il eût joué un rôle central comme le Messie, ou le Barnash ou Elie, et l'apocalyptique juive l'ignore complètement. Ce ne sont en somme que les chrétiens qui , l'identifiant à un Messie souffrant, lui ont attribué un rôle « dans les dernières choses ». Peut-être Jésus lui-même a-t-il pensé à Esaïe 52-53 en parlant de la nécessité de sa Passion, mais c'est la figure de l'*Homme* danïélique qui domine son eschatologie proprement dite. Quant à la littérature targoumique et talmudique, elle voit dans le « serviteur » soit une collectivité — le peuple souffrant pour la cause de Dieu, ou les rabbins — soit (très tardivement) un aspect du Messie (¹).

b) *Moïse*. — Il est en somme étonnant que le grand législateur n'ait pas joué un rôle marquant dans l'apocalyptique juive. Il ne semble pas avoir été aussi populaire qu'Elie. On lui a attribué des visions et même des livres apocalyptiques, mais son propre rôle eschatologique n'est pas grand. B. MURMELSTEIN (*Adam, Ein Beitrag zur Messiaslehre, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, tome 35, p. 242-275 ; 36, p. 51-86) qui a relevé tous les textes philoniens, talmudiques et midrashiques pouvant entrer en ligne de compte, avoue que la récolte est maigre ; il donnera au Messie la δόξα (est-ce peut-être pour cette raison qu'il apparaît dans la scène de la transfiguration Marc 9?) (²), ainsi que le « bâton d'Aron ». D'une manière générale, on aime à en

(¹) Pour la première fois, dans la Gémara babylonienne (Sanhédrin 98 *a* et 98 *b*). Encore s'agit-il d'une opinion isolée et qui ne concerne le Messie qu'*avant* son élévation messianique.

(²) v. l'article de M. LOHMEYER, *Z.N.W.*, tome 21, p. 189-191.

faire un 2e Adam, mais si jamais il a joué, de ce fait, un rôle d'avenir, les traces en sont à peu près complètement effacées ([1]).

c) *Autres personnages eschatologiques.* — A l'époque où les Rabbins ont essayé de mettre de l'ordre dans les doctrines théologiques, une quantité d'autres personnages plus ou moins énigmatiques et même douteux de l'A. T. ont été absorbés par le Messie qui s'en grossit. Nous ne rappellerons pour mémoire que le fameux « Shilo » de Gen. 49 : 10, le « Yéshouroûn » (Deut. 32 : 15 e. a.), la fameuse pierre de Daniel 2 : 34-35, 45, le « germe » d'Esaïe 4 : 2, et naturellement « l'étoile » et le « sceptre » annoncés par le sorcier Balaam selon Nombres 24 : 17, etc. Mais tout cela est très tardif ([1]), et il faut se garder de voir dans ces termes des « noms » ou « attributs » primitifs du « Messie » ([2]).

([1]) Le sujet principal de l'étude de M., ce sont les spéculations adamiques dans le Judaïsme. Mais les textes qu'il cite, intéressants par ailleurs, n'ont pas de valeur eschatologique. C'est toujours du premier Adam qu'il s'agit, et ce n'est pas lui qui restitue le Monde ; c'est le Messie qui restitue Adam et le Monde. Parfois un parallèle est établi entre Adam et le Messie. Mais les textes sont tardifs, le Messie a absorbé les autres figures eschatologiques, un *Adam redivivus* ne pourrait-être reconstitué que par conjecture. En aucun cas, ces textes ne peuvent servir de point de départ pour l'étude du *Homo* de Daniel. Quant à la doctrine des 2 Adams, nous la saisissons beaucoup mieux par Philon et Paul; le Talmud n'en dit que fort peu de chose.

([2]) v. références dans VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, etc. (Tübingen 1934), p. 174 suiv.

Quant aux différentes figures de « Sauveurs » apparaissant dans les *Odes de Salomon*, aucune ne nous intéresse ici. Tantôt (Odes 3, 26, 35, 40) il s'agit du Bien-aimé de l'âme mystique, qui n'a aucune religion particulière, parce qu'il appartient à toutes (en tant qu'elles font de la place à l'amour mystique), à celle d'Angelus Silesius comme à celle de Strindberg ou celle de Krishnamourti. Tantôt il s'agit d'un « Sauveur sauvé » qui n'est ni juif ni chrétien, mais simplement gnostique (p. ex. odes 17, 36, 41) et qui sent fortement le Mandéisme. Aussi préférons-nous ne pas couper de pareilles odes en deux, pour partager le dieu entre Juifs et Chrétiens. Laissons-leur leur place dans l'histoire de la littérature gnostique légèrement judaïsante. v. R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn 1921), pp. 86 suiv., 146 suiv.

Conclusion du chap. IV

Il n'était pas dans nos intentions de donner une énumération complète de tous les personnages ayant joué un rôle dans l'eschatologie juive. On la trouvera dans tous les bons manuels. Ce que nous voulions démontrer, c'est qu'à côté de l'eschatologie théocentrique et de l'eschatologie messianiste, il y en avait plusieurs autres, qui se suffisaient à elles-mêmes. Ce n'est que tardivement et avec beaucoup d'hésitations que les rabbins ont fait du Messie un personnage *indispensable* à toute science des dernières choses, en considérant soit comme des espèces de Messies, soit comme de simples précurseurs ou serviteurs de l'Oint, les autres personnages apocalyptiques. Dans certains cas, on trouve peut-être des traces de cet envahissement du terrain par le messianisme déjà à l'époque de Jésus, p. ex. pour Elie qui, d'après Math. II, serait déjà envisagé comme précurseur du Messie ; encore n'est-ce pas sûr.

Mais ce n'est certainement pas le cas pour l'*Homme* de Daniel, qu'encore l'apocalypse d'Esdras n'ose pas assimiler au Messie, et encore moins naturellement rabaisser au rôle d'un personnage secondaire. Entre Lui et le Messie, l'opposition est complète. Celui-ci est terrestre et fonde un royaume politique (qui peut, sans contre-sens, être représenté comme éphémère), celui-là est céleste et amène un Royaume nécessairement éternel. *Un Messie céleste et « venant sur les nuées » est inconnu et inconcevable dans le Judaïsme du premier siècle de notre ère, tout comme d'ailleurs un Messie souffrant.*

C'est à la lumière de ces constatations que nous interpréterons les textes évangéliques concernant la pensée de Jésus sur ce point.

CHAPITRE V

JÉSUS ET LE « FILS DE L'HOMME »

La première constatation fondamentale par laquelle devrait, à notre avis, débuter toute étude sur l'ancienneté des textes se servant du terme *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, c'est que ce terme, qui se trouve 69 fois chez les Synoptiques, est toujours placé dans la bouche de Jésus (1). Il n'est employé ni par une autre personne figurant dans les récits ni par les évangélistes eux-mêmes.

La deuxième constatation capitale, c'est que Jésus emploie seulement 5 fois (au maximum) les termes de *Χριστὸς* ou de *βασιλεὺς*, tandis que ceux-ci se trouvent 32 fois dans la bouche des autres (2).

---

(1) Dans le livre des Actes, il est employé une seule fois (7 : 56), à savoir dans la bouche d'Etienne.

L'expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est mise dans la bouche de Jésus (en laissant de côté les leçons douteuses) 30 fois par Mathieu, 14 fois par Marc, 25 fois par Luc. En ne comptant qu'une seule fois les logia apparaissant dans deux ou trois Evangiles, on arrive au nombre de 38.

(2) En mettant les choses au mieux, c'est-à-dire en englobant les deux textes où l'évangéliste résume une recommandation de Jésus, sans donner *ipsa verba magistri*, on trouve Χριστὸς mis dans la bouche de Jésus : 5 fois par Mathieu, 2 fois par Marc, 4 fois par Luc, c'est-à-dire 11 fois en tout. Le nombre se réduit à 8, si on laisse de côté les textes que Math. et Luc ont empruntés à Marc.

D'autre part, Χριστὸς est employé 23 fois par les évangélistes, ou des contemporains de Jésus (Pilate, les soldats), à savoir 12 fois selon Math., 4 fois selon Marc, 7 fois selon Luc, en tout 23 fois, nombre qui se réduit à 18 si on opère la soustraction des textes marciens reproduits par le

L'explication la plus naturelle de cet état de chose curieux doit être recherchée dans le fait que les milieux dans lesquels se sont développées les *péricopes* évangéliques ainsi que les Evangiles eux-mêmes, n'avaient absolument pas l'habitude d'employer le terme **υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου**.

Si on l'a cependant mis si souvent dans la bouche de Jésus, c'est qu'une tradition ancienne, qu'on n'a pas osé altérer, le lui a effectivement attribué. Il semble donc bien que nous sommes en présence d'une couche archaïque de la tradition, ce qui est un très fort argument en faveur de l'emploi de ce terme par Jésus lui-même, tandis que les termes d'Oint et de Roi ne jouaient qu'un très petit rôle dans sa pensée. Le mot barnash ou baranash se trouve, ainsi que nous l'avons vu, dans un passage important de Daniel et joue un grand rôle (sous sa forme éthiopienne naturellement) dans « Hénoch » (en particulier dans le livre des visions, c. 37-71) avec la pensée duquel celle de la prédication de Jésus

---

premier ou le troisième évangéliste, et à 17, si on n'accepte pas comme bonne la leçon de ℵ* et B*, etc. pour Math. 16 : 21.

Le titre βασιλεὺς se trouve dans la bouche de Jésus 4 fois et chez Math. seulement, à savoir 2 fois dans la description du Jugement dernier (où il ne s'agit certainement pas du Messie, 25 : 34, 40), une fois dans le Sermon sur la Montagne (5 : 35, où le μέγας βασιλεὺς est certainement Dieu lui-même, comme ψ 47 : 3 (LXX) ; ψ 94 : 3 (LXX) ; Malachie 1 : 14), une fois dans une citation prophétique (Math. 21 : 5), où il n'est pas absolument sûr que l'évangéliste ait voulu placer ce commentaire dans la bouche de Jésus.

Employé par d'autres, (évangélistes, Hérode, Pilate, les soldats, la foule) βασιλεὺς ou βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων se trouve 13 fois (Math. : 5, Marc. : 4, Luc : 4) ou 6 fois, si on opère la réduction synoptique.

Le pléonasme Χριστὸς βασιλεὺς est employé par la foule selon Marc 15 : 23 et Luc 23 : 2 (ces deux textes ne sont pas comptés parmi les précédents).

Nous nous rencontrons ici avec M. D. A. Frövig *Der Kyriosglaube des N. T. und das Messiasbewusstsein Jesu.* B. F. 31 : 2 (1928), qui dit p. 113 : « *...und endlich wäre, wenn die Menschensohn-Vorstellung ein Gemeindeprodukt wäre, ganz sonderbar, dass die Bezeichnung der Menschensohn bei den Synoptikern konsequent nur im Munde Jesu und als Subjekt gebraucht wird...* ».

montre beaucoup d'accointance (1). Cela ne peut que renforcer la thèse de l'authenticité des textes attribués à Jésus. De fait les contestations de leur ancienneté s'appuient presque exclusivement sur des arguments a priori. Jésus n'a pas pu employer ce terme, nous explique LIETZMANN (2), parce qu'il n'est pas assez messianiste ; d'autres savants lui reprochent son caractère trop eschatologique (3). Mais d'où savons-nous que Jésus se méfiait de l'eschatologie? Il nous semble au contraire que la thèse qui fait remonter à Jésus lui-même l'emploi du terme « barnasha » ne devrait être abandonnée que si elle se révélait incapable de résoudre les difficultés d'ordre exégétique ou historique qu'offre l'étude des textes et des idées du Christianisme primitif. Or nous espérons prouver qu'elle les résout beaucoup mieux que n'importe quelle autre. C'est ce que nous fera voir un examen détaillé des textes, dont nous prendrons au surplus le soin de vérifier l'authenticité chaque fois que des doutes raisonnables pourraient surgir.

Pour commencer, nous répartirons les textes en 3 groupes.

A). Le *groupe eschatologique*. Il comprend les textes annonçant la venue du barnasha sur les nuées du Ciel.

B). Le *groupe thanatologique* comprenant les prédictions de la Passion et la mort.

C). Les textes semblant se rapporter à *la vie terrestre de Jésus* avant sa Passion.

---

(1) V. pl. b., p. 96 suiv.

(2) *Der Menschensohn* (1896).

(3) G. DUPONT, *Le Fils de l'Homme* (Paris 1924), p. 139-145. Pour l'historique de la question nous renvoyons à HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, IV, article « *Son of Man* » par DRIVER, complété par DUPONT, *op. cit.* et W. G. KÜMMEL, *Theolog. Blätter*, 1936, 225 suiv. — V. aussi Henri MONNIER, *La mission historique de Jésus* 2, Paris 1914, p. 67-98. — G. BALDENSPERGER, *Die neueste Forschung über den Menschensohn* (*Theologische Rundschau* 1900, p. 201-210, 243-255). — W. H. CADMAN, *The last journey of Jesus to Jerusalem* (Thèse, Strasbourg, *Theol. Prot.* 1923), surtout p. 57-101.

En choisissant, dans le premier groupe, d'abord les textes qui se rapprochent le plus de Daniel 7 : 13, nous rappellerons :

1° Luc 21 : 27 (cp. Math. 24 : 30-31, Marc 13 : 26-27, ainsi que I Thess. 4 : 17) : *ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς* (Math. et Marc ajoutent encore des détails qui ne sont pas fondamentaux et qui proviennent probablement d'une autre tradition) : « *Ils verront Barnasha amenant sur un nuage Puissance* (Gébourah) *et grande Splendeur* (Shechinah). » (1)

2° Marc 14 : 62 b (cp. Math. 26 : 64 b, Luc 22 : 69), *καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* « *Et vous verrez Barnasha assis à la droite de la Puissance* (c'est-à-dire de Dieu) *et venant parmi les nuées du Ciel* (Math. ajoute au début le mot *ἄρτι* = incessamment ; Luc dit : *ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υ. τ. ἀ. καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ,* à *partir de maintenant B. sera assis à la droite de la Puissance de Dieu* — forme moins eschatologique et plus dogmatique et de ce fait probablement postérieure du logion).

Aucun de ces textes ne donne une citation exacte de Daniel : mais l'allusion à la figure connue par Daniel et Hénoch est évidente. Que la traduction de barnasha par *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* soit habile ou non, là n'est pas la question. L'essentiel, c'est de voir qu'il s'agit du même personnage que dans ces Apocalypses.

---

(1) ἔρχεσθαι μετὰ (ou ἐν) = אָתָא בְּ = amener, comme Math. 16 : 28 ; 21 : 32 ; v. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin 1905, p. 32). cp. Prov. 18 : 6 : שִׂפְתֵי כְסִיל יָבֹאוּ בְרִיב (les lèvres de l'insensé excitent la dispute), cp. dans le même sens קִדֵּם בְּ Michée 6 : 6 ; Néhémie 13 : 2 ; פָּקַד בְּ Jug. 15 : 1 ; הָלַךְ בְּ Osée 5 : 6.

La meilleure traduction serait HOMME (avec majuscules). « *Homme* » *pourrait de même* (*comme* « *jour* ») *être devenu l'expression abrégée de quelque chose comme* « *l'homme céleste* »... *l'homme qui vient sur les nuées.* M. GOGUEL, *Vie de Jésus* (Paris 1932, p. 559).

Contre l'authenticité du premier passage, on pourrait à la rigueur faire valoir son enchâssement dans la « petite Apocalypse » (Marc 13 : 5-37 = Math. 24 : 4-36 = Luc 21 : 8-36), qu'il n'est pas permis de faire remonter en bloc à Jésus (1). Il serait théoriquement possible que le rédacteur de cette péricope ait emprunté ce texte de mémoire à Daniel directement, comme l'a peut-être fait l'auteur de l'Apocalypse de Jean ou sa source (2). Mais le deuxième texte, qui n'est pas suspect, suffit bien pour démontrer que Jésus a partagé l'espoir en la venue de l'« HOMME » de Daniel et de Hénoch. Ce résultat est important. Il prouve que Jésus croyait en l'arrivée d'un être mystérieux qui apparaîtrait miraculeusement (et non pas comme nourrisson et fils de David) pour amener un royaume d'origine nettement surnaturelle. Comme l'affirmation fait partie de la réponse à la question messianique posée par le Grand Prêtre, il faut se demander si entre l'HOMME dont parle Jésus en la troisième personne, et sa propre personne il n'y a pas un lien mystérieux. Mais un examen complet de la signification de cette péricope doit être renvoyé à plus tard.

---

(1) v. M. Goguel, *Vie de Jésus* (Paris 1932), p. 409 suiv. — A. Piganiol, *Observations sur la date de l'Apocalypse synoptique* (*R.H.P.R.* IV, 1924, p. 245-249).

(2) Apoc. de Jean (1 : 13 suiv.) donne une description détaillée de l'*Homme* qui semble contenir des reminiscences de deux visions de Daniel, celle de Daniel 7 : 13 et celle de Daniel 10.

Apoc. 14 : 14 contient également une allusion à Daniel 7 : 13, mais surchargée d'autres détails; cp. Lohmeyer, *Commentaire de l'Apoc. de Jean* (in : *H. B.*, No 16, p. 14 suiv. et p. 124).

M. G. Hölscher, *Urgemeinde und Spätjudentum* (*Avhandlinger utgitt avdet Norske Videnskapsakademi i Oslo* 2, Hist.-fil. Kl. 1928 : 4) n'est pas sûr que Jésus se soit effectivement appliqué le titre υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, mais déclare que si cela avait été le cas, il ne pourrait pas avoir d'autre signification que celle prévue dans Daniel 7 (*er würde damit nichts anderes gemeint haben können, als die künftige Rolle, die er nach Dan. 7 bei seiner Wiederkunft spielen sollte*, p. 10).

Il y a cependant dans le premier groupe encore deux ou trois textes qui eux énoncent d'une manière catégorique quoique mystérieuse le rapport existant entre la vie de Jésus et la venue de l'Homme. Il s'agit :

3° de Marc 8 : 38 (cp. Luc 9 : 26) *ὃς γὰρ ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους.... || καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτὸν || ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ || μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. Celui qui a honte de moi et de mes paroles...., Barnasha aura honte de lui, lorsqu'il amènera la Shechinah de son Père avec les saints anges.*

4° Luc 12 : 8-9 (Math. 10 : 32-33, a brutalement remplacé la troisième personne par la première, le charme est rompu).
λέγω δὲ ὑμῖν, || πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, || καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ· || ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων || ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Mais je vous dis : quiconque me confesse (ὁμολογεῖν ἐν = הוֹדָה בְּ) (1) *devant les hommes, Barnasha le confessera devant les anges de Dieu ; mais celui qui me renie devant les hommes, il le reniera devant les anges de Dieu.*(2)

Il est vrai qu'il ne s'agit pas de l'affirmation de l'identité entre Jésus et le Fils de l'Homme *dans le présent.* Mais si Jésus a voulu la laisser entrevoir sans l'affirmer prosaïquement, et comme devant se réaliser dans l'avenir, il n'a guère pu s'exprimer autrement (3).

Les autres textes rentrant dans le groupe eschatologique

---

(1) cf. Peschitta, Marc 1 : 5 = Math. 3 : 6 ; Luc 12 : 8 = Math. 10 : 32 ; Actes 19 : 18 ; I Ep. Jean 1 : 9 suiv. ; Apoc. Jean 3 : 5.

(2) Math. 19 : 28 semble annoncer, dans le même ordre d'idée, une récompense réservée aux disciples. Mais cp. Marc 10 : 40 !

(3) « *Ces paroles n'ont de sens que si Jésus se sent le Fils de l'Homme ; plus exactement, si c'est lui qui doit paraître en qualité de Fils de l'Homme* », M. Goguel, *La Vie de Jésus* (Paris 1932), p. 562.

soulignent certains traits particuliers dans l'apparition du Fils de l'Homme :

5° Math. 25 : 31 développe l'idée du jugement dernier devant être exercé par le Barnasha conformément à Daniel : *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ κ.τ.λ.* : (*mais lorsque Barnasha viendra avec sa Splendeur et tous les anges avec lui, alors il s'assiéra sur son trône de Splendeur, etc.* »)

6° Math. 16 : 27 résume en outre l'idée du jugement par Barnasha (1). *μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* (.... *et alors il rétribuera chacun selon sa manière d'agir*).

7° Math. 10 : 23 *b* parle de l'imminence de sa venue, ainsi que Math. 16 : 28, tandis que Math. 24 : 27 et 44 (cp. Luc 12 : 39-40 ; 17 : 22-30 ; 21 : 34-36) insistent sur le caractère soudain et inopiné de son apparition.

... *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (*vous ne terminerez pas votre voyage missionnaire à travers les villes d'Israël avant que Barnasha ne vienne,* Math. 10 : 23 *b*). — *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* (*parmi les personnes ici présentes, il y en a qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils ne voient* (en attendant de voir ?) *Barnasha amenant son Royaume,* Math. 16 : 28). — *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (*Comme un éclair étincelant*

---

(1) Ce verset remplace dans Math. le logion N° 3, rapporté Marc 8 : 38 et Luc 9 : 26. La suite (Math. 16 : 28, v. sub N° 7) correspond à Marc 9 : 1 et Luc 9 : 27, mais ici les 2e et 3e évangélistes ne parlent que de la βασιλεία et ne mentionnent plus expressément Barnasha.

à l'Est envoie sa lueur jusqu'à l'Ouest, ainsi il en sera de la venue de Barnasha, Math. 24: 27). — *διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται* (*C'est pourquoi soyez prêts vous aussi, car Barnasha viendra à l'heure où vous ne le pensez pas.* Math. 24: 44).

8° Quant au verset Luc 18 : 8, où Jésus se demande si l'Homme trouvera la Foi sur terre (*πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς*), c'est peut-être celui qui cadre le moins bien avec sa conception générale, d'après laquelle le bon moment de montrer la Foi sera déjà passé à cet instant-là, vu que c'est maintenant qu'il s'agit d'avoir Foi en l'Evangile. Le v. 8 ne s'accorde d'ailleurs pas non plus avec la parabole qui précède (le Juge inique), qui veut recommander la prière persévérante « adressée à *Dieu* » (1). L'objet de la prière serait-il eschatologique? On a peut-être compris le texte ainsi. Alors la phrase commençant par *πλὴν* est une glose, qui reproduit les réflexions d'un lecteur à ce sujet. Mais son authenticité ne porterait en aucune manière atteinte aux résultats de notre enquête. Nous pensons donc pouvoir soutenir les thèses suivantes :

I. — Jésus professait la Foi en la venue de l'HOMME.

II. — Il a enseigné l'existence d'un rapport sotériologique entre sa mission terrestre et la venue de l'HOMME, l'attitude prise par les hommes à l'égard de l'Evangile étant le principe du jugement par Barnasha (2).

---

(1) cp. H. Greeven, *Gebet und Eschatologie im N. T.* (N. F., 3e série, 1, 1931, p. 65).

(2) L'Evangile de Jean fait ici un pas de plus (ou du moins une certaine couche de cet écrit, qui semble coïncider avec ce qu'on a appelé la « *Redequelle* »), le principe du jugement opère dès maintenant, si bien que la « crise » future devient superflue. C'est ce que le Rédacteur de l'Evangile qui est peut-être identique au Rédacteur de la partie historique, n'a plus bien compris, et c'est pourquoi il réintroduit parfois l'idée d'un jugement eschatologique (v. 12 : 48... ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ).

III. — Il a laissé entrevoir d'une manière mystérieuse une identité future entre sa personne et celle de l'HOMME (1).

Nous reconnaissons la part d'hypothèse contenue dans cette dernière affirmation malgré le grand nombre d'autorités que nous pourrions citer à son appui. Mais nous espérons la renforcer par son efficacité comme principe d'explication de l'évolution du christianisme primitif. Nous pouvons d'ailleurs dès maintenant rappeler avec R. OTTO (2) la lumière que peuvent jeter sur l'affirmation de la pensée de Jésus certains textes du livre de Hénoch susceptibles d'atténuer le caractère apparemment téméraire de notre affirmation. Il se passe en effet à la fin du livre des visions de Hénoch une chose des plus extraordinaires. Hénoch est transporté effectivement au Ciel (pas seulement en « vision »). Il y est transfiguré, et contemple les Anges, les Archanges et l'« Ancien des jours ». Mais la personne de l'HOMME, appelé aussi parfois « le Juste », qui jouait un grand rôle dans les descriptions précédentes, a disparu. Hénoch ne le voit plus. Et voici que brusquement, il reçoit la révélation (et l'initiation !) suprême par ces mots formidables prononcés par l'Ancien des jours lui-même : le Fils de l'Homme — c'est TOI (3).

---

(1) M. W. H. CADMAN, *The last journey of Jesus to Jerusalem* (Thèse Strasbourg, Théol. Prot. 1923), remarque que s'il y a des logia authentiques sur le « Fils de l'Homme », ils doivent se trouver parmi les textes sur sa Parousie (97). Nous pensons qu'il y en a d'autres (sur sa mort) qui peuvent bien remonter à Jésus, mais nous verrons que le terme υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου n'y a pas le même sens. Que Jésus veuille s'identifier au « Fils de l'Homme » (au sens surnaturel) dans l'avenir seulement, en cela nous sommes d'accord avec M. CADMAN (p. 98), mais nous nous refusons à voir dans cette conviction une forme de « conscience *messianique* ».

(2) R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn* (1934), not. p. 143 suiv. Le savant, attaqué dans ce livre sous le nom de « *man* », se défend in : *Theologische Rundschau* 1937 : 1, p. 1-37, et signe : R. BULTMANN.

(3) R. H. CHARLES remplace ici la seconde par la troisième personne (« c'est lui »). Mais aucun manuscrit ne justifie cette conjecture, qui coupe la pointe. — VOLZ, *Eschatologie*, p. 25, la repousse avec raison.

Ce n'est qu'au moment de son élévation au Ciel que le patriarche antédiluvien est ainsi identifié avec l'HOMME qui apparaissait auparavant comme une personne distincte de lui et dont il pouvait parler en la troisième personne (1). R. OTTO voit l'origine de cette idée curieuse dans la figure des fravashi de la mythologie persane, sorte de doubles célestes des âmes incarnées, qui les attendent au Ciel pour s'unir à elles (2). Le Barnasha ne serait autre chose que le fravashi de Hénoch et ce fravashi, naturellement, tiendra un rôle éminent parmi les êtres célestes.

Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur cette thèse historique ni à examiner, si derrière ce texte curieux ne se cache pas un mystère encore plus élevé : que chaque homme pourrait en principe atteindre un état de conscience où il se sentirait uni sinon à Dieu, du moins à un être céleste éminent qui le remplace. Mais il est impossible de ne pas se souvenir de la mystique paulinienne, qui admet entre autres manières de s'unir au Christ celle dans laquelle cette union se fait au centre même de la personne humaine, dans l'Ego, sans toutefois aller jusqu'à l'affirmation de l'identité (*Χριστὸς ἐν ἐμοὶ*). Constatons en tout cas avec R. OTTO, *loc. cit.* (p. 170-203) que *ces rapports particuliers entre Hénoch et l'Homme céleste préfigurent exactement ceux qui existent, selon*

---

(1) Dans le livre juif babylonien de l'époque du 3e siècle de notre ère qu'on a appelé le 3e Hénoch, cette idée ne se trouve pas. Le patriarche est inondé de 105 noms glorieux parmi lesquels figure même l'expression de « petit Yahvé », chap. 12, § 5 (Odeberg II, p. 33) ; chap. 48, C, § 1 (II, p. 166) ; chap. 48, D (II, p. 174). Mais on ne parle pas de lui comme étant le Barnasha au sens théologique. On l'appelle seulement Barnash au sens empirique avant sa consécration définitive, chap. 48 D (II, p. 177).

(2) v. OTTO (*loc. cit. supra* p. 96, 2, p. 146). — On trouve des motifs analogues dans le gnosticisme. V. p. ex. le fameux « Chant de la perle », où la princesse céleste revenant d'exil, s'unit à son image céleste qui lui apparaît sous la forme d'un habit céleste glorieux (conservé dans : *Acta Thomae*, publiés par LIPSIUS et BONNET in : *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig 1898).

notre interprétation, entre Jésus et l'Homme. Jésus aurait eu conscience de remplir et de remplir à lui seul, les conditions d'une existence que l'auteur anonyme du livre des visions de Hénoch a, faute de mieux, attribué au grand Saint antédiluvien dont la figure se perd dans la nuit des temps.

A côté de cette dignité qui suppose l'identité de sa personne avec le principe par lequel le monde sera jugé et rénové, la dignité royale du Messie n'est vraiment que peu de chose, une quantité négligeable. Si nous pouvons établir que Jésus l'a effectivement repoussée, ce sera la confirmation de notre manière de comprendre sa conscience faussement dite messianique.

Mais auparavant il nous faut passer en revue les deux autres groupes de textes concernant « *barnasha* ».

Groupe B : textes thanatologiques.

Les trois textes les plus explicites se trouvent :

1° Marc 8 : 31 = Luc 9 : 22 (dans le passage correspondant de Math. 16 : 21, l'évangéliste a maladroitement mis *αὐτὸν* à la place de *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*).

2° Marc 9 : 31, Math. 17 : 22-23, Luc 9 : 44.

3° Marc 10 : 33-34, Math. 20 : 18-19, Luc 18 : 31-32.

Ce sont les fameux textes connus sous le nom de prédictions de la Passion.

1° *καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς* || *ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν* || *καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων* || *καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι* (*et il se mit à leur enseigner que Barnasha devrait beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les archiprêtres et les docteurs, être tué, et ressusciter après trois jours,* Marc 8 : 31).

2° *κἀκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ· ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* || *ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας*

ἀνθρώπων, || *καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτὸν* || *καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.* || *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι* (*Et sortant de là ils traversèrent la Galilée, et il ne voulait pas qu'on le sût. Car il enseigna ses disciples et leur dit: Barnasha sera livré entre les mains des hommes, ils le tueront, et trois jours après sa mort il ressuscitera. Mais ils ne comprirent pas cette parole et eurent peur de l'interroger.* Marc 9: 30-32). —

3° *καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τα μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν,* || *ὅτι ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα,* || *καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν,* || *καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν,* || *καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν,* || *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται* (*et prenant de nouveau à part les douze, il se mit à leur dire ce qui lui arriverait, en déclarant: voici nous montons à Jérusalem, et Barnasha sera livré aux archiprêtres et aux docteurs, ils le condamneront à mort et le livreront aux payens; ceux-ci le railleront, lui cracheront au visage, le flagelleront et le tueront, mais après trois jours il ressuscitera.* Marc 10: 32 *b*-34). Une de ces prédictions, probablement celle de Marc 9: 31, est expressément rappelée dans la péricope de Luc 24: 1-11 (v. versets 6-8).

C'est le texte que Marc place en deuxième lieu qui est le plus concis, celui de Marc 10 est le plus explicite.

Nous n'avons pas à nous demander ici si c'est pour satisfaire une manie ternaire (v. ALFARIC, *Evangile selon Marc,* Paris 1929, p. 8-12) ou pour caser trois formules différentes léguées par la tradition ou pour d'autres raisons que Marc a inséré les trois prédictions au lieu de faire un choix. Ce qui nous intéressera, c'est de savoir s'il y a lieu de faire remonter à Jésus une déclaration quelconque qui prédisait sa passion en se servant du terme de Barnasha.

Mais un certain nombre d'autres textes font encore allusion à la trahison dont « barnasha » serait victime :

4° Math. 26 : 2 : *οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι* (*vous savez que la Pâques sera célébrée dans deux jours, et* (alors) *Barnasha sera livré* (trahi ?) *pour être crucifié*). Pas de texte parallèle chez Marc et Luc.

5° Marc 14 : 21 ; Math. 26 : 24 ; Luc 22 : 22 : *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς .... ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται* (*et il leur dit : .... Barnasha s'en va, ainsi qu'il est écrit à son sujet ; mais malheur à cet homme-là par qui Barnasha sera trahi....*)

6° Marc 14 : 41 *b* ; Math. 26 : 45 *b* : *ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν* (*l'heure est venue où Barnasha sera livré entre les mains des pécheurs* (c'est-à-dire des payens, texte de Math.).

7° Luc 22 : 48 : *Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως* (*mais Jésus lui dit* : *Judas, c'est avec un baiser que tu trahis Barnasha* ?)

8° Marc 10 : 45 = Math. 20 : 28 :
καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (*car Barnasha lui non plus, n'est venu pour se faire servir, mais pour servir et donner sa vie comme rançon pour beaucoup*, Marc).

9° Marc 9 : 9 = Math. 17 : 9 :

καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἃ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ (*et pendant qu'ils descendaient de la montagne, il leur recommanda de ne raconter à personne leur vision, excepté après la résurrection de Barnasha de parmi les morts*. Marc).

10° Une forme plus primitive de la prédiction de la Passion se trouve à la suite : Marc 9 : 12 : *καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενωθῇ ;* Jésus y annonce simplement sa Passion en la comparant à celle de Jean le Baptiste, et sans parler de Résurrection. Une des difficultés de ce texte réside dans le *γέγραπται*, d'après lequel l'Ecriture aurait annoncé ces deux passions. On pourrait songer à Esaïe 53. Mais peut-on admettre que ce texte ait été simultanément appliqué à eux deux? (Math. 17 : 12 omet le *γέγραπται*). Ou faut-il supposer que dans une source baptiste de ce logion dans son ensemble (qui, dans ce cas, ne remonterait pas à Jésus) il ne s'agissait que d'un seul personnage, à savoir Jean = Enosh? (1).

Contre l'authenticité de toutes ces déclarations on peut faire valoir l'absence pratiquement complète de pont entre les groupes A et B. Jamais texte eschatologique ne parle de la Passion et de la Résurrection du barnasha, jamais texte thanatologique de son arrivée sur les nuées. Les choses se passent comme s'il y avait deux « Fils de l'Homme » qui s'ignorent mutuellement (2).

---

(1) Voici l'ensemble de la péricope : *Et ils lui demandèrent un éclaircissement en disant que, d'après l'enseignement des docteurs, Elie devait venir auparavant. Mais il leur répondit : « En effet, Elie vient d'abord et restitue le monde ; et comment les Ecritures parlent-elles du Barnasha (sinon en annonçant) qu'il doit subir grande passion et anéantissement? Or je vous déclare qu'Elie est venu et qu'ils l'ont traité selon leur bon plaisir, comme il est écrit à son sujet* » (Marc 9 : 11-13). Tout cela serait plus clair, si *Elias redivivus* était lui-même l'« Anthropos ».

Le texte de Math., manifestement secondaire, réunit les deux bouts de phrase parlant d'Elie, supprime la mention des Ecritures au sujet de ce prophète, et donne ensuite, d'une manière plus catégorique, l'annonce de la Passion de Barnash : « *ainsi B. doit lui aussi être maltraité par eux* (οὕτως καὶ ὁ. υ. τ. ἀ. μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν)». A la fin, Math. ajoute : *alors les disciples comprirent qu'il leur avait parlé de Jean le Baptiste* (Math. 17 : 10-13).

(2) Il y a un seul texte qu'on serait tenté d'utiliser comme passerelle : Luc 17 : 25. v. 24 disait : ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ . . . . οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρα αὐτοῦ · et 25 continue : πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν

Pourquoi n'est-il jamais dit que le barnasha doit mourir *pour revenir sur les nuées*? On peut évidemment inférer que sa Passion étant la condition de sa Résurrection, elle est aussi la condition de son retour glorieux. Mais voilà qui ne ferait qu'aggraver le problème philologique posé par le double emploi du terme **υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.** Car alors il faut précisément se demander pourquoi ces deux événements ne sont pas mis en rapports expressément. On reste donc bien sous l'impression de deux lignes parallèles qui ne se rejoignent pas. De plus, nous pouvons remarquer que les formules citées, notamment celles connues plus spécialement sous le nom de prédictions de la Passion, contiennent évidemment en germe une profession de foi de l'Eglise, germe qu'on voit d'ailleurs se développer à vue d'œil, si on veut bien lire ces déclarations dans l'ordre suivant : Marc 9 : 12 ; Marc 9 : 31 ; Marc 8 : 31 ; Marc 10 : 33-34. Ces formules ressemblent d'ailleurs jusqu'à un certain point à la déclaration de croyance proclamée I Cor. 15 : 3-4, avec cette seule différence naturellement que les verbes employés par Paul ne sont pas mis au futur (1). Mais si

---

καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης (...*mais auparavant il doit souffrir beaucoup et être rejeté par cette génération-ci*). Mais ce verset fait partie d'une composition littéraire (17 : 22-37) que Luc n'avait pas trouvée telle quelle dans sa source. Elle contient tout un groupe de logia concernant la fin du monde. Ils sont en partie connus de Math. qui, toutefois, les donne dans un autre ordre. Il s'agit donc d'un recueil de logia réuni par l'auteur du 3e Evangile.

Dès lors il n'est pas permis de faire remonter à Jésus le lien établi entre ces versets. D'ailleurs, on nous accordera que même en prenant cette péricope en bloc comme une description de la fin du monde, il faudrait se méfier du v. 25 qui interrompt le contexte et qui fait bien l'impression d'une glose interpolée par une dernière main qui, comme nous, déplorait l'absence de lien entre les deux fragments de la courbe exprimant la fonction du barnasha. On ne saurait donc s'appuyer sur ce verset pour invalider nos constatations.

(1) Marc 9 : 12 ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ·

Marc 9 : 31 ὅτι ὁ. υ. τ. ἀ. παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτὸν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

ces déclarations, dans leur forme primitive, dont celles de Marc 9 se rapprochent sans doute le plus, avaient été inventées par l'Eglise, on comprendrait mal l'emploi du terme grec énigmatique de *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* qui ne se trouve précisément pas I Cor. 15 : 3-4 (1).

Mais quel est alors le sens exact du terme « barnasha »? *Barnash* (sans article) peut naturellement signifier « un homme quelconque (*aliquis*) », et il n'est pas dit que le traducteur se soit toujours rendu compte de la différence entre *barnash* et *barnasha*, à supposer

---

Marc 8 : 31 ὅτι δεῖ τὸν. υ. τ. ἀ. πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι·

Marc 10 : 33-34 καὶ ὁ υ. τ. ἀ. παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

cp. I Cor. 15 : 3-4 ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, και ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς . . .

(1) Sur le terrain du christianisme prépaulinien de langue araméenne nous retrouvons des traces certaines d'un mythe de deux Hommes dont l'un s'humilie en s'incarnant et en souffrant (v. pl. b. chap. VIII). Mais dans nos textes évangéliques (est-il besoin de le dire?) il ne s'agit pas du tout de deux Adams, ni d'une spéculation sur la préexistence ou sur l'incarnation, mais uniquement d'un barnash qui souffre. De plus, le christianisme palestinien (à la seule exception d'Etienne qui n'était pas palestinien d'origine) ignore l'emploi christologique du terme barnasha, v. les discours de Pierre (Actes 2 : 14-36 ; 38-40 ; 3 : 12-26 ; 4 : 9-12 ; 5 : 29-32 ; 10 : 34-43 et la prière des chrétiens 4 : 24-30). Plutôt que de supposer une infiltration postérieure extrêmement hypothétique et d'ailleurs hétérogène qui — chose étrange — aurait influé uniquement sur les paroles de Jésus et non sur celles de l'Evangéliste, nous préférons faire remonter l'expression «barnasha» à Jésus lui-même, qui, selon notre manière de voir, a effectivement parlé du barnasha en d'autres occasions. En revanche nous réussirons à expliquer la disparition de ce terme dans le langage de l'Evangéliste et ailleurs, par des considérations que nous développerons plus bas. — Nous sommes donc d'accord avec M. M. WERNER, lorsqu'il nie que Paul ait expressément pensé au Barnasha de Daniel (« *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markus-Evangelium* », *Z.N.W.*, Beiheft 1, 1923).

qu'elle ait toujours été observée en araméen (¹). Quant à *barnasha* (avec article), cela signifie souvent « cette personne-ci » dans le sens de « moi », et naturellement aussi l'homme au sens générique dans un sens équivalent à « les hommes en général » ou « un *quidam* » (²). Or il va sans dire que dans les prédictions de la Passion il ne s'agit ni d'un homme quelconque ni des hommes en général. Comme nous n'y reconnaissons pas non plus l'HOMME de Daniel, nous traduirons « cet homme-ci doit souffrir, etc. ». Cette traduction écarte toutes les difficultés signalées, sans en créer de nouvelles. A la rigueur, l'expression pourrait signifier « un certain homme » (qu'on ne nomme pas) : *quidam*. Si Jésus a pensé à l'« homme de douleur » d'Esaïe 53, — hypothèse qu'on ne peut ni prouver ni invalider (³) — cette traduction serait tout à fait bonne. Mais cela ne changerait rien au fait que Jésus a naturellement pensé à lui-même en parlant de cet « *homo quidam* », et il va sans dire que Simon et les autres disciples l'ont bien compris ainsi. Nous pouvons donc aussi traduire « un homme (à savoir un certain homme) doit souffrir, etc. ». Dans l'ensemble, il est difficile de choisir entre ces deux traductions. De toute manière Jésus parle ici de lui-même, et non pas de l'HOMME de Daniel.

(¹) v. A. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text*, II, 2 (Commentaire très important de Marc et de Luc, 1905), p. 96-98 : ברנש et ברנשא sont parfois distingués en araméen (pas toujours) ; υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ne permet plus de reconnaître laquelle des deux formes avait été employée.

(²) A. MERX, *op. cit.*, II, 1 (Commentaire de Mathieu, 1902), p. 253-254 ; II, 2, p. 96-98. — Arnold MEYER, *Jesu Muttersprache* ad Marc 2 : 10 et par, Math. 8 : 20 (Luc 9 : 58), Math. 11 : 18-19 (Luc 5 : 33-34) (v. pages 91 suiv. et 140 suiv.).

(³) Le fait que Jésus, selon Luc 4 : 17-21, se reconnaît dans le personnage d'Esaïe 61 : 1-2, serait peut-être un argument en faveur de cette thèse Mais vu l'évolution du « *Weissagungsbeweis* » dans l'apologétique chrétienne, il est difficile de faire état de ce récit connu de Luc seul. — Sur le rôle bien modeste joué par le titre παῖς θεοῦ (serviteur de Dieu) dans la christologie, v. A. HARNACK, *S.B.A.*, 1926, 212-238.

Et cependant il est extrêmement curieux que le même mot, pris au sens apocalyptique, lui ait servi à désigner le personnage eschatologique en la venue duquel il croyait [1].

Comme cette manière de parler de soi-même n'est évidemment pas la seule possible, il est difficile de ne pas croire à une intention particulière de la part de Jésus. Or, nous avons trouvé des textes insistant sur un rapport entre la mission de « cet homme » et la venue de l'HOMME. Ne sommes-nous pas en droit de supposer que cette terminologie est destinée à rendre attentif à un mystère qui ne doit pas être brutalement dévoilé?

Mais notons d'abord que notre explication permet de très bien comprendre pourquoi les traducteurs ont parfois pris la liberté de remplacer *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* par *ἐγώ.* [2]. Ce n'est pas seulement parce qu'ils croyaient à l'identité de l'HOMME de Daniel (surchargé en tant que tel d'une mission terrestre très hypothétique) avec Jésus, mais pour une raison purement philologique : la signification pronominale de « barnasha » ayant été ressentie par eux. Félicitons-nous cependant de l'inappréciable service qu'ils nous ont rendu en employant en général l'expression maladroite mais littérale de *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,* que les compilateurs postérieurs des sources traduites en grec ne comprenaient sans doute plus très bien.

Tout cela ne veut pas dire que nous réclamions comme authentique la teneur expresse d'un quelconque de ces logia. Mais nous croyons à l'existence d'un noyau ancien où Jésus a

---

(1) L'identité des termes est même parfaite si on admet comme sous-jacente à l'expression υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου le mot barnasha (avec article = « cet homme-ci »). Cela pourrait être un argument en faveur de cette traduction.

(2) En tout cas, Luc 22 : 27 (cp. Math. 20 : 28, Marc 10 : 45). *Similiter* Math. 16 : 21 (cp. Marc 8 : 31, Luc 9 : 22) remplace, dans une incidente τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου par αὐτόν (ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν . . . ὅτι δεῖ αὐτὸν . . . πολλὰ παθεῖν . . .)

prédit sa Passion en usant du terme de « barnasha ». Autour de ce centre se groupent des couches périphériques successives qui reflètent le développement de la tradition vivante enrichissant la formule des éléments jugés importants pour l'établissement des déclarations de foi des Eglises primitives, déclarations qui devinrent elles-mêmes le point de départ des récits de la Passion (qui naturellement ont dû employer une quantité d'autres renseignements plus ou moins anciens) (1).

Quant aux textes 4 à 6 du groupe B, il n'y a pas de raison de ne pas les interpréter de la même manière : *cet homme-ci* ou bien : *un certain homme.*

Dans Luc 22 : 48 et Marc 10 : 45, la première des deux traductions s'impose. On pourrait même sans faire de contresens traduire : *Tu me trahis par un baiser.... Je suis venu,* etc.

Le texte de Marc 9 : 9 est, malgré sa brièveté, très sujet à caution : il trahit la préoccupation de Marc d'excuser l'ignorance des disciples au sujet de la résurrection, ignorance qui s'explique de la manière la plus naturelle, si on admet que Jésus n'en a pas parlé.

Quant à la possibilité d'une prédiction par Jésus de sa mort violente, elle ne soulève aucune difficulté sérieuse, si bien que les exégètes sont en général d'accord pour en admettre la réalité.

---

(1) Si les termes de ἐγείρειν et de ἀνάστασις, employés dans les prédictions étudiées, doivent avoir le sens paulinien, elles sont certainement ajoutées par la tradition chrétienne. Mais Paul a peut-être pu, I Cor. 15, rappeler, en les interprétant à sa manière, de vieilles prophéties que Jésus lui-même avait déjà citées. Du moins est-il curieux que l'apôtre affirme *mordicus* que la mort et la résurrection de Jésus avaient été prédites par des γραφαὶ, écritures que personne d'ailleurs n'a réussi à retrouver sauf Max MAURENBRECHER, qui s'est trompé (*Von Nazareth nach Golgatha,* Berlin-Schöneberg, 1907, p. 94 suiv.). Mais tout cela est évidemment hypothétique. — M. O. MICHEL (*Paulus und seine Bibel,* B. F., 2e série, 18, 1929) ne parle pas de ce texte (v. p. 13).

La question de savoir à partir de quel moment il aurait envisagé cette issue de sa carrière, peut rester en dehors du débat.

Une mention spéciale doit cependant être faite des textes parlant du fameux « Signe de Jonas » ou du moins de celui parmi eux qui emploie le terme de « Fils de l'Homme » : Math. 12 : 38-42 (cp. Luc 11 : 29-32).

Jésus repousse la demande d'un « signe » et ajoute qu'aucun signe ne serait donné à cette génération, sinon celui du prophète Jonas (εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου). « *Car comme Jonas fut dans le ventre du cétacé pendant trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'Homme sera dans le « cœur » de la terre pendant trois jours et trois nuits* ». (ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας). Puis le texte continue : « *Les hommes de Ninive accuseront cette génération* (1) *au jour du jugement et la condamneront. Car ils se convertirent au message de Jonas, et voici, il y a plus que Jonas ici* » (ἄνδρες ΝινεϜεῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνα ὧδε). D'après le verset final, la reine de Saba se joindra aux Ninivites parce qu'elle était venue du bout du monde de (ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς) pour entendre parler la sagesse de Salomon.

Ce qui frappe immédiatement dans ce texte (Math.), ce sont les deux commentaires qui se juxtaposent sans lien logique, et semblent même s'exclure : d'une part le signe vise la mort et la résurrection d'un barnash, et, d'autre part, la conversion des Ninivites (et ce qui s'ensuit).

---

(1) ἀνίσταμαι = קום dans le sens de « se dresser contre », « accuser ». Le traducteur a mis μετὰ au lieu de κατὰ (v. A. Meyer, *Jesu Muttersprache*, p. 82 et Dalman, *Worte Jesu*, I, 1898, p. 51).

Le texte parallèle de Luc (11 : 29-32) ignore la première interprétation et ne parle que des Ninivites. Dès lors la situation littéraire ne permet guère d'attribuer la première explication à l'ancienne couche de tradition. Le signe de Jonas est d'ailleurs aussi mentionné sans aucun commentaire en Math. 16 : 4. C'est ce texte qui a le plus de chance d'avoir été prononcé par Jésus lui-même. En deuxième lieu on peut envisager celui de Luc.

3e groupe de textes (Groupe C).

Nous avons déjà signalé que « barnash » peut en principe très bien signifier l'homme empirique au sens collectif ou du moins au sens générique. C'est évidemment l'homme en général qui est maître du sabbat en Marc 2 : 28 (ou Math. 12 : 8 et Luc 6 : 5) encore que l'Evangéliste ait sans doute pensé à Jésus seul (1). Le verset 27 où Marc ou sa source a intelligemment traduit par *ἄνθρωπος*, le démontre bien (2). D'ailleurs, il y a des parallèles rabbiniques pour l'idée exprimée par ce logion (3). L'omission du verset 27 par Math. et Luc prouve le malaise qu'ils éprouvèrent en présence de l'étrange contradiction entre les versets 27 et 28, dont le premier parle de l'homme en général et le deuxième (dans l'interprétation qu'on croyait devoir donner au terme de *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) de Jésus seul. Il en est de même, quoique l'accord entre les exégètes soit moins unanime, de Marc 2 : 10 (Math. 9 : 6 = Luc 5 : 24) (4). La remarque naïve de Math. (9 : 8) qui,

---

(1) C'était déjà l'opinion de M. Henri Monnier (*La mission historique de Jésus*, Paris 1914, p. 75 suiv.) pour citer un livre que le Dictionnaire Encyclopédique de la Bible de M. A. Westphal (v. article « Jésus-Christ », tome I, p. 653) range parmi les « ouvrages protestants de nuance plutôt traditionaliste ». — V. aussi Cadman (*op. cit.*, p. 96,1), p. 95 suiv.

(2) v. 27 : καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς · τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον · v. 28 : ὥστε κύριος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

(3) v. Strack-Billerbeck, II, p. 5.

(4) « *Afin que vous voyiez que Barnasha — sur terre — le pouvoir de remettre les péchés...* » (ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υ. τ. ἀ. ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας . . .).

pour l'ensemble de la péricope, représente une version plus courte que Marc (version remontant soit à une autre source, soit à un « *Urmarcus* »), trahit encore la bonne interprétation de « barnash » dans ce cas. Ce sont les hommes en général ou du moins en principe (certaines conditions remplies) qui peuvent pardonner les péchés « *et la foule voyant cela ..... glorifia Dieu qui avait donné un pareil pouvoir aux hommes* » (*τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις*). De fait Jésus semble bien avoir expressément accordé ce privilège à ses disciples (1).

La situation est également parfaitement claire en Math. 12 : 32 (= Luc 12 : 10), si nous traduisons « barnash » par « un homme en général ». Il s'agit d'une opposition entre ceux qui maudissent le Saint Esprit (c.-à-d. Dieu) et ceux qui maudissent les hommes *ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῖ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ* · ‖ *ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ* .... C'est le texte de Marc 3 : 28-29 qui trahit encore ouvertement un « barnash » ou même un « bere de nashim » ou « barnashim » sous-jacent : ... *πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι, ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν* (28). Au verset 28, la malédiction manquerait en effet d'objet, si on ne se décide pas à accepter l'hypothèse sagace et tout à fait probable de A. Meyer (*op. cit.* p. 104, 2), p. 94, d'après laquelle le datif *υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* (*le barnashim*) aurait, par erreur, été rattaché à *ἀφεθήσεται* au lieu de *βλασφημήσωσιν*. « *Tout blasphème contre un homme* (ou contre des hommes) *peut être pardonné* » (y compris celui contre Jésus), mais pas le blasphème contre Dieu, dont les Juifs se rendent coupables en confondant Dieu et Beélzéboub (cp. Math. 12 : 31).

Quant au « barnasha » de Math. 8 : 20 (= Luc 9 : 58), il a le sens de la première personne, « *Et un docteur de la Loi s'approcha*

---

(1) Math. 18 : 18.

et lui dit : Maître, je te suivrai où tu iras. Et Jésus lui dit : les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel des abris, mais cet homme-ci n'a de quoi reposer sa tête » (ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ). — Il en est de même Math. 11 : 18-19 (= Luc 7 : 33-34), où sont opposés Jean et Jésus : « *Jean est venu sans manger de pain ni boire de vin, et vous dites : il a un démon. Moi je suis venu mangeant et buvant, et vous dites : voyez ce mangeur et buveur...* » (ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης.)

Il peut en être ainsi de Math. 13 : 37 (« le semeur — c'est moi... »). Mais il est plus que probable que cette péricope remonte à l'époque où les missionnaires chrétiens étaient forcés de donner des solutions aux devinettes que les auditeurs voyaient, à tort souvent, dans les paraboles de Jésus. On a ainsi abouti à des commentaires qui, souvent (comme dans notre cas), ont allégorisé outre mesure. Il s'agirait alors d'un cas assez rare où la tradition postérieure aurait de sa propre initiative employé le terme de « barnash » ou υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Mais il est significatif qu'elle n'ose pas l'employer autrement qu'en le plaçant dans la bouche du Maître, conformément à la vieille tradition qu'on imitait (1).

---

(1) Au verset 41, « Fils de l'Homme » a bien le sens eschatologique, mais nous n'en tenons pas compte vu que l'ancienneté de cette péricope est douteuse.

Une mention spéciale doit enfin être faite de la leçon particulière à Math. 16 : 13, où Jésus demande — il s'agit de la célèbre scène à Césarée de Philippe — à ses disciples : τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; (Marc 8 : 27 donne : τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, *similiter* Luc 9 : 18). — Si on accepte cette leçon comme bonne, on peut traduire de deux façons :

a) « qui suis-je ? » Dans ce cas, la question serait plutôt malencontreusement formulée parce qu'elle met la bonne réponse, à savoir : « le barnash » sur la langue des disciples.

De plus, la réponse intelligente préfigurée dans Hénoch 71 devait employer le terme de barnasha dans un sens tout différent, à savoir le sens eschatologique.

CHAPITRE VI

LA « CONSCIENCE MESSIANIQUE » DE JÉSUS

Jésus aurait-il en outre accepté le titre royal? Aurait-il réclamé les deux dignités de « Roi d'Israël » et d'« Homme céleste » (combinaison extrêmement étrange que personne n'avait encore imaginée)? Voici les trois principaux textes cruciaux: Marc 8: 27-30 et par., Marc 14: 61-62 et par. et Marc 15: 2-5 et par.

1º Marc 14: 61-62. Dans la relation du procès de Jésus, Caïphe lui demande s'il est l'Oint, le Fils de Dieu. *σύ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; Es-tu l'Oint, le fils de — « béni soit-Il »)?* (Math. 26: 63 *ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Luc 22: 68: les membres du Sanhédrin demandent *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, εἰπὸν ἡμῖν*). Le terme de « Fils de Dieu » n'a rien de surprenant parce que c'était

---

b) « Qui est l'HOMME »? ou « qui sera l'Homme que nous espérons voir venir sur les nuées »? (sera-ce Hénoch ou Elie ou un autre prophète ou quelqu'un d'autre?).

Dans ce cas, non seulement la réponse de Pierre tombe à côté (Il dit: « Tu es le Messie », comme si on avait demandé qui est Jésus), mais encore la prédiction de Jésus (v. 21 suiv.), si toutefois elle doit présenter un lien quelconque avec la question, est inadéquate; car elle présupposerait connue l'identité entre sa personne et le barnasha de Daniel. Ce n'est donc certainement pas la leçon de Math. qui doit être retenue. Quant à la signification de cette scène, nous en parlerons au chapitre suivant.

un titre donné aux rois d'Israël. Une réponse affirmative devait justifier l'accusation de la trahison que les Sadducéens voulaient porter devant leurs alliés et protecteurs, les Romains. Une réponse négative risquait (toujours dans la pensée de Caïphe) d'aliéner à Jésus les sympathies du peuple qui l'abandonnerait et qui peut-être même se vengerait sur lui.

D'après l'interprétation traditionnelle, Jésus aurait en effet répondu affirmativement. Et à première vue, la réponse *ἐγώ εἰμι* donnée par Marc 14 : 62 semble décisive (*ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγώ εἰμι*).

Nous ne voudrions pas soulever ici la question de savoir si *ἐγώ εἰμι* en grec ne peut pas avoir un double sens, de manière à pouvoir signifier aussi « je suis moi-même », ce qui serait une réponse évasive et cependant empreinte de grande fierté. Nous n'examinerons pas non plus, si la traduction syriaque «'ana 'ana» (au lieu de «'ana hoû», à quoi on s'attendrait) et qui pouvait se trouver également dans le texte primitif araméen, ne favorise pas cette exégèse. Admettons que *ἐγώ εἰμι* signifie sans contestation possible : *je le suis* à savoir, le Roi d'Israël, et supposons pour le moment que ce texte soit primitif.

Comment expliquer alors que ni Math. ni Luc n'aient reproduit cette réponse si claire et si bien en accord avec les exigences de l'apologétique de l'Eglise, qui jusqu'à l'époque de Justin et au delà, a fait des efforts inouïs pour prouver que Jésus était vraiment l'« Oint » prédit par les Ecritures?

Math. donne une réponse très ambiguë : *λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς. σὺ εἶπας* (Math. 26 : 64) et continue par *πλὴν λέγω ὑμῖν*... D'après MERX, éminent spécialiste de l'araméen, le sens évasif de *σὺ εἶπας* ne fait aucun doute (1). C'est une manière polie de ne pas répondre

(1) *Op. cit.* (*supr.* p. 104, 1) II, 1, p. 382-385 ; II, 2, p. 161 : « *Ich bin es* ». *Das ist eine Erklärung des* σὺ εἶπας *des Math.* 26 : 64, *die ebenso kühn ist als sie*

que de déclarer : « C'est toi qui le dis, pas moi ». Cette interprétation est confirmée par l'emploi de la conjonction πλὴν dans la phrase suivante qui signifie dans la langue des Evangiles « mais » ou « au contraire » (1). Le tout veut donc dire : Je ne réponds pas à cette question, mais je vais vous dire autre chose... (2).

En examinant le texte de Math., on se rend compte qu'il a conservé la tradition (contraire à tous les intérêts apologétiques) d'après laquelle Jésus aurait donné au Grand prêtre une réponse à laquelle celui-ci ne s'attendait absolument pas. Il confesse (v. 64 *b*) sa croyance en la venue de l'HOMME, et par là-même rend sans objet la première question messianique à laquelle il devait répondre. Si Jésus ne croyait pas à la venue d'un Roi d'Israël, il ne pouvait évidemment ni affirmer ni nier son identité avec ce personnage. Que Jésus soit ou serait identique à l'HOMME, ce n'est pas expressément dit. Et il va de soi que Jésus n'avait aucune raison de parler plus ouvertement devant Caïphe que

---

dem wahren Sinn dieser Wendung nicht entspricht, durch welche Jesus die ihm an Eidesstatt abgeforderte Erklärung bei Matthäus zurückweist ». cp. II, 2, p. 164. — L'interprétation du σὺ εἶπας comme une réponse affirmative est également repoussée par MOULTON et MILLIGAN (*A Grammar of N. T.* Greek, T. 3, 1908, 86, à cause du sens adversatif du mot πλὴν).

(1) Matth. 11 : 22, 24 (cp. Luc 10 : 14) ; Luc 6 : 24 ; 6 : 35 ; 10 : 11 ; 10 : 20 ; 11 : 41 ; 12 : 31 ; 18 : 8 ; 19 : 27 ; 22 : 21. Dans tous ces textes, le sens de πλὴν est adversatif et non pas concessif. Il en est de même dans Math. 18 : 7*c*, vu que c'est 7 *b* qui indique une restriction, tandis que 7 *c* reprend 7 *a* ; item Luc 22 : 22 *b* qui continue 21, après la restriction ou la concession faite par 22 *a*. Dans Math. 26 : 39 (Luc 22 : 42) πλὴν a également le sens de ἀλλὰ que donne Marc 14 : 36. Il n'y a que Luc 13 : 33 où le sens de πλὴν ne soit pas clair. Mais cela tient à l'obscurité de tout le logion.

(2) E. KLOSTERMANN (Comm. de Matth. in H. B.[2], 215) envisage avec sympathie l'exégèse de MERX. Mais il ajoute : comment alors expliquer la déclaration spontanée sur la venue du Fils de l'Homme? Nous pensons que notre interprétation l'explique. Origène (*in Mathaeum* ad 26 : 64, éd. E. KLOSTERMANN in G. C. S., Origenes Opera XI, p. 230) déclare également la réponse de Jésus évasive. Il pense que Jésus ne voulait pas se laisser adjurer. Mais alors la question posée par KLOSTERMANN reste sans réponse.

devant ses propres disciples, de ce qui devait rester un mystère. Mais d'après la suite du récit (Marc 14 : 63-64 ; Math. 26 : 65-66) l'archiprêtre semble avoir bien compris de quoi il s'agit. Il donne le signe de la plus grande consternation, tout en cachant mal sa joie d'avoir surpris un secret qui permet de condamner Jésus sinon comme rebelle politique, du moins comme blasphémateur.

L'explication traditionnelle a toujours échoué sur ce point. Car il faut bien se rendre compte que rien ne permet de supposer le caractère blasphématoire d'une proclamation messianiste. Si les Sadducéens ont combattu des prétendants à la royauté comme Theudas, Judas et d'autres prédécesseurs du Messie Barchochba, ce n'est pas pour blasphème proféré contre Dieu, mais pour avoir mis en danger leur sécurité étroitement liée au maintien de la domination romaine et la confiance que pouvait avoir celle-ci dans la stabilité des affaires juives (1). Aussi n'a-t-on jamais réussi à trouver de texte dans la Torah ni dans la Mishnah, assimilant à un blasphème la prétention d'être le Roi d'Israël. Ex. 22 : 27, qui prescrit de punir de mort le blasphémateur, ne parle que de gens qui maudissent Dieu, de même Nombres 15 : 30. Certains rabbins voulaient élargir le sens du blasphème de manière à y faire rentrer l'idolâtrie, qui n'a rien à voir ici. Il semble plutôt que la prétention de pardonner les péchés ait été reprochée à Jésus comme un blasphème parce que ce privilège serait réservé à Dieu (Marc 2 : 7, Math. 9 : 3, Luc 5 : 21). Mais il n'est pas question de cela dans son procès. A la rigueur, on peut se demander également si certaine parole contre le temple a pu lui être reproché, comme blasphème (2).

(1) « *Le fait de se déclarer Messie ne paraît pas avoir été considéré comme un blasphème, car il n'y a aucun indice qui permette de supposer que les nombreux prétendants messianiques que les procurateurs eurent à combattre, aient eu des démêlés avec le Sanhédrin.* » M. Goguel, *Vie de Jésus* (Paris 1932), p. 495.

(2) v. Goguel, *R.H.P.R.*, VII, 1927, p. 154 et ss. sur les rapports de ces paroles avec le procès. Idem, *Vie de Jésus*, p. 495. M. Goguel est

Par contre, on ne comprend absolument pas le caractère blasphématoire d'une proclamation qui aurait eu comme contenu : « Je suis l'Oint de Dieu, c'est-à-dire le Roi d'Israël ». Le commentaire de STRACK-BILLERBECK, I, 1017, est obligé d'avouer qu'il n'y a pas eu blasphème, mais explique l'attitude du Grand Prêtre par le fait que Jésus aurait agi comme roi sans autorisation spéciale. Voilà une explication fort embarrassée. Cette absence de consécration aurait à la rigueur pu permettre de suspecter le bien-fondé de ses prétentions messianiques, mais n'aurait pas suffi à leur conférer un caractère *blasphématoire* que leur nature même excluait (1).

Mais tout s'explique fort bien, si nous prenons la déclaration de Jésus pour ce qu'elle est réellement : Lui, simple mortel, s'identifie avec une Puissance *céleste* assise à la droite de Dieu. Par cette prétention, Jésus s'érige en usurpateur non pas contre les Romains, mais contre Dieu lui-même ou du moins une de ses hypostases célestes. Qu'avons-nous besoin d'un autre témoignage ! semble dire Caïphas aux exégètes qui ne sortent pas de leur embarras parce qu'ils ne tiennent pas compte de l'opposition nette et fondamentale entre l'eschatologie royaliste et l'eschatologie du Barnash, entre le Royaume de Dieu et le royaume du Messie.

On peut même se demander s'il ne faut pas faire un pas de plus. L'eschatologie de Hénoch, qui introduit dans la littérature

---

d'avis qu'on n'y a pas vu de blasphème. Mais cette question n'a pas d'importance pour la question que nous traitons ici.

(1) MERX, *l. cit.*, II, 1, p. 393-395. « *Dafür aber, dass sich jemand für den Messias erklärte, hat das Gesetz kein Verbot und keine Vorschrift, das war nicht verboten und hätte höchstens einen geistlichen Prozess veranlassen können, in dem zu konstatieren gewesen wäre, ob die in der Zeitdogmatik anerkannten Kennzeichen des Messias auf ihn passten. Davon ist im ganzen Prozess Jesu aber nie die Rede, um so weniger, als sich Jesus nicht für den Juden-Messias erklärt hat, und denen, die es taten, verboten hat, es jemand zu sagen* » (p. 394). cp. DALMAN, *Worte Jesu*, I, 1898, 257 : « *Niemals hätte man aus blosser Inanspruchnahme des Messiastitels eine » Gotteslästerung » konstruiert.* »

juive cet HOMME totalement inconnu de Moïse, des Prophètes et des « Ecritures », à l'exception d'un verset probablement interpolé de Daniel (¹), était-elle considérée comme compatible avec l'orthodoxie sadducéenne? Nous avons déjà remarqué combien cette supposition serait téméraire. Pour la rendre moins improbable, il faudrait (en supposant l'ancienneté du verset) attribuer à Daniel une valeur canonique analogue à celle des livres qui faisaient vraiment autorité. Sur quoi se base-t-on pour risquer cette affirmation?

D'après la Mishna, ce serait Rabban Gamaliel II (2e génération des Tannaïtes, env. 90 après J.-Chr.) qui, la première fois, aurait parlé de trois parties dans la Bible nommés Torah, Nebiîm et Kéthoubîm (²).

Et que constatons-nous dans les Evangiles? Chaque fois qu'il est question de la Bible d'une manière qui laisse entrevoir l'étendue du Canon, on ne connaît que *Moïse* et *les Prophètes*, c'est-à-dire les deux premières parties du canon juif postérieur. Il n'y a que deux exceptions à cette règle: Luc 24: 44, où l'on parle de *πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς*, comme si les livres des psaumes étaient les seuls du troisième recueil futur ayant droit de cité dans le canon. M. BERTHOLET (*R.G.G.* ¹ I, col. 1090) pense que l'expression « les psaumes » doit être entendue comme *pars pro toto*, désignant *tous les Kethoubîm*. Voilà bien un exemple classique de ce que les logiciens dépourvus de civilité appelleraient une pétition de principe absolument inadmissible. A-t-on jamais dit « Beréshît » pour « Torah » ou a-t-on jamais nommé tous les prophètes d'après — Josué? BERTHOLET cite d'ailleurs lui-même des faits en faveur de l'opinion contraire. En plus, *ψ* 118 est une fois invoqué comme *γραφή* Math. 21 : 42;

(¹) v. pl. ht. p. 75,1.
(²) *Sanhédrin* 90 *b* (GOLDSCHMIDT, grande éd. VII, 381).

encore faut-il supposer que le mot γραφὴ a bien, dans ce cas, le sens d'*Ecriture canonique*, ce qui n'est nullement certain.

Mais lorsque sont cités des textes qui semblent faire allusion à Daniel, la forme de la citation n'est qu'une réminiscence peu textuelle, qui pourrait tout aussi bien se rapporter à des textes du livre de Hénoch, assurément non canonique et peu orthodoxe (v. pl. ht. p. 77 suiv.). On ne trouve pas non plus la mention γέγραπται (ou γέγραπται ἐν ταῖς γραφαῖς) ni ἔφη ni la moindre autre allusion à une valeur canonique attribuée à Daniel. En mettant les choses au mieux, on pourrait admettre que ce livre était logé à la même enseigne que le Siracide, auquel Math. 11 : 28-29 fait une allusion claire sans citer le texte et sans dire qu'il s'agit d'une parole biblique.

D'ailleurs, rien ne nous permet d'admettre que Daniel ait été populaire en dehors des milieux qui cultivaient une apocalyptique d'un genre assez particulier (1). Et quant aux Sadducéens, on n'ignore pas ce qu'ils pensaient de l'apocalyptique résurrectioniste ! (2)

---

(1) M. Rabinsohn (*Le Messianisme dans le Talmud et les Midrashim*, Thèse, Paris, Lettres, 1907, p. 25, 2) se référant à Israël Lévy, rappelle que les Talmudistes préféraient, pour appuyer la croyance à la Résurrection des morts, invoquer des versets futiles du Cantique que Daniel, cp. Sanhédrin 90 b-91 b.

(2) D'après l'historien Josephe, il y a outre les cinq livres de Moïse treize livres prophétiques et quatre livres hymnologiques ou éthiques (*Contra Apionem* 1 : 8). Rien ne prouve qu'il ait compté Daniel parmi ces quatre ou ces treize, malgré l'éloge intéressé qu'il en fait Antiqu. X, § 267 pour démontrer l'étendue de la sagesse de son peuple, et la remarque « qu'on le lit encore de nos jours ». Et même si c'était le cas, il ne faudrait pas oublier que le canon de Josephe semble être peu conforme aux traditions palestiniennes qui n'ont jamais connu d'autres livres prophétiques que ceux qui se trouvent encore actuellement dans la bible juive (ex. peut-être Ruth et Lam. v. Strack-Billerbeck, IV, 1, 417 etc.). Quant aux canons des synagogues de la Diaspora, il va sans dire qu'ils n'ont rien à voir ici.

En ce qui concerne le texte de Math. 23 : 35 (« *afin que retombe sur vous tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre depuis le sang d'Abel le Juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez assassiné*

Qui sait si la simple mention de l'Homme n'a pas suffi en elle-même à provoquer la colère du Grand prêtre à l'égard du représentant de cette hérésie « anthroposophique »? (1) On pourrait même alléguer en faveur de cette hypothèse l'explosion de rage tout à fait analogue que provoqua, selon Actes 7 : 55-58, l'affirmation de voir le Barnasha assis à la droite de Dieu sans même que le martyr ait affirmé son identité avec Jésus.

Mais laissons de côté ces hypothèses. Contentons-nous de constater que notre exégèse permet enfin d'expliquer pourquoi la déclaration de Jésus a pu être ressentie comme un blasphème.

Dès lors, il nous semble bien que ni Math. ni Luc n'aient lu dans leur exemplaire de Marc les mots fatidiques *ἐγώ εἰμι* (à moins qu'on ne les interprète comme une réponse évasive ayant un double sens, ce qui confirmerait notre thèse). L'attitude de Luc (22 : 67 *b*-71) est particulièrement instructive à ce sujet.

---

entre le temple et l'autel », cp. Luc 11 : 50-51) il pourrait parler en faveur de l'existence d'un canon s'étendant de la Genèse au 2e livre des Chroniques vu qu'il parle du sang versé depuis Abel (Gen. 4) jusqu'à Zacharie (II Chron. 24 : 20-22). Mais en admettant que Daniel y figurât, ce qui n'est pas prouvé, est-il admissible de prêter à ce troisième groupe encore en formation une autorité officielle et cela auprès des Sadducéens, violemment hostiles à l'Apocalyptique? Notons d'ailleurs que l'identité de Zacharie, « fils de Barachie », avec Zacharie, « fils de Jéhojad » de II Chron., n'est rien moins que sûre. Il pourrait aussi s'agir d'un Zacharie, fils de Baruch, tué en 67 apr. J.-Chr. selon Josephe Bell. Jud. 4 : 19. Ce serait un anachronisme dû à Math (Luc a supprime le nom du père), qui s'explique fort bien « zeitgeschichtlich ». Par contre, on ne voit pas pourquoi un crime du roi Joas doit être le dernier crime des Juifs.

En réalité, il y a eu en dehors de la Torah, des Nebiim et des psaumes une foule de livres plus ou moins connus et appartenant à des genres littéraires fort variés, dans lesquels puisait qui voulait et parmi lesquels un certain nombre restreint a finalement acquis droit de cité dans le canon, sans jamais jouir de la même autorité que la Loi et les Prophètes (v. sur les discussions talmudiques à ce propos, STRACK-BILLERBECK, IV, 1, p. 417 suiv. Même le livre d'Ezéchiel était encore contesté, v. p. 426).

(1) C'est ce que semble dire aussi la remarque de G. BALDENSPERGER citée pl. ht., p. 79. cp. du même auteur *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*[3] (1903), p. 168.

Il est tellement déçu de l'absence de toute réponse qu'il tente de la justifier par l'incompréhension des auditeurs: *ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε· ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε. ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,* etc.) (« *Si je vous réponds, vous ne me croirez pas ; si je vous interroge, vous ne répondrez pas. Mais à partir de ce moment, Barnasha sera assis à la droite de la Puissance de Dieu* ») (1).

Le 3e évangéliste ne comprend pas non plus pourquoi l'archiprêtre et les autres membres du Sanhédrin (qui, d'après la version des Synoptiques, certainement erronée (2), auraient assisté et selon Luc même participé à l'interrogatoire) auraient pu du premier coup se contenter de l'échec de leur interrogatoire. Ils répètent la question. *εἶπαν δὲ πάντες· σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;* (3) Or, que répond le Jésus lucanien? Eh bien, même à cet instant, l'évangéliste n'a pas le courage de lui faire donner une autre réponse que celle attestée par l'ancienne tradition. Jésus déclare en effet: *ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι.* Mais cette fois, l'interlocuteur fait au lecteur chrétien le plaisir de comprendre la réponse comme une affirmation (« nous l'avons entendu de sa bouche », 71 *b*). Dès lors, on a atteint la rive sur laquelle s'installe la tradition chrétienne postérieure. Jésus a affirmé sa royauté et c'est pour cela qu'il est condamné. On comprend donc que le dernier rédacteur de Marc ne se soit pas gêné de rendre le texte-même plus conforme à ce qu'il devait dire: *ἐγώ εἰμι.*

L'histoire très curieuse d'un chapitre important de l'apologétique chrétienne se révèle dans cette préoccupation de Luc ; elle garantit précisément l'ancienneté des textes qui lui créèrent tant de difficultés.

---

(1) MERX, *l. c.*, II 2, p. 475-476 résume ces versets de la manière suivante: « ma réponse n'a aucune importance. Mon sort est décidé ».

(2) v. GOGUEL, *Vie de Jésus*, p. 495.

(3) On voit que la révélation sur l'Ἄνθρωπος, v. 69, n'est pas considérée par Luc comme réponse à la question messianique!

En bonne conscience, nous ne croyons donc pas qu'on puisse s'appuyer sur ce verset (Marc 14 : 62) pour attribuer à Jésus l'idée de Royauté. Il laisse au contraire entrevoir l'idée de l'HOMME, ce qui fait s'écrouler la base même de la question messianique [1].

Nous avons vu que notre interprétation de Marc permet de maintenir l'historicité de la grande colère du Grand prêtre. De même, nous admettons que les difficultés qu'aurait faites Pilate lorsqu'il s'est agi de condamner Jésus, quoique fortement exagérées par la tradition chrétienne [2], n'ont pas été complètement inventées par elle. Car les Juifs ne pouvaient guère faire état de la déclaration eschatologique de Jésus auprès d'un tribunal romain. On disposait seulement des textes prononcés contre le temple, qui pouvaient être interprétés comme paroles séditieuses, ainsi que du souvenir de la scène dite de l'expulsion des marchands du temple, qui frisait la rébellion contre la police du temple (que les Romains avaient confiée aux Sadducéens) [3].

---

(1) Rendons, une fois de plus, hommage à la perspicacité de Merx. *L. c.*, II, 1, p. 187, nous lisons : « *Hat Jesus sich für den Messias der Juden erklärt? Nein ! Er hat es abgelehnt und ein ganz anderes Ideal-Reich stiften wollen und gestiftet als das war, das der Juden-Messias der jüdischen Hoffnung bringen sollte. Die Einfügung des Werkes und der Person Jesu in das Schema der jüdischen Messiasideen gehört erst den Zeiten nach seinem Tode an, aber auch hier ist die jüdische Messiasidee metamorphisiert* ». A l'exception du mot « auch » de la dernière phrase, Merx a absolument raison. v. a. Dalman, *Worte Jesu*, p. 257 : « *Niemals hätte man aus blosser Inanspruchnahme des Messiastitels eine* « *Gotteslästerung* » *konstruiert* » (et la suite).

(2) H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu* (*S.B.A.*, 4 avril 1931) ; Ch. Guignebert, *Jésus* (*E. H.*, XXIX, 1933), p. 564 suiv.

(3) v. Kennard, *Jesus in the Temple*, Thèse de Doctorat de l'Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante, 1935. — M. Kennard minimise certainement beaucoup trop la lutte de Jésus contre les Pharisiens. Mais son étude contient des remarques judicieuses et originales, notamment sur le conflit entre Jésus et les Sadducéens.

2° Quant à la réponse de Jésus devant Pilate (Marc 15 : 2-5 ; Math. 27 : 11 ; Luc 23 : 3), elle peut encore moins être interprétée comme un aveu de sa messianité (1). Pilate demande : *σύ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* ; (« *es-tu le roi des Juifs?* »). Jésus répond : *σύ λέγεις*, et Pilate y reconnaît si bien un refus de répondre qu'il reprend l'interrogatoire par ces mots : *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν* ; (2) (« *tu ne réponds rien?* »).

Il n'y a pas non plus lieu de suspecter l'authenticité de la réponse : *σύ λέγεις*. Car si l'apologétique chrétienne avait inventé une réponse, elle aurait fait aboutir le dialogue à une déclaration satisfaisante au point de vue de la christologie messianiste. Mais Jésus ne répond absolument rien. Même si par impossible les versets 4 et 5 appartenaient à une couche postérieure de la tradition, ils prouveraient qu'à cette époque encore, personne ne se sentait le courage d'interpréter le *σύ λέγεις* autrement que nous ne le faisons.

Math. (3) est ici en plein accord avec Marc. Mais il n'est pas sûr qu'il ait encore compris le sens du *σύ λέγεις*. Il supprime (ou ne songe pas à ajouter) le *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν*, vu que le *σύ λέγεις* lui semble être une réponse méritant une note légèrement supérieure à zéro. Pour justifier la deuxième question de Pilate : « tu n'entends pas l'accusation qu'ils portent contre toi », il assimile l'interrogatoire de Jésus par Pilate à un débat public comportant une accusation portée contre Jésus par l'archiprêtre et les anciens.

---

(1) καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλᾶτος· σύ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει· σύ λέγεις. καὶ κατηγόρουν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά. ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτόν· οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν ; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν. ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλᾶτον (Marc 15 : 2-5).

(2) cp. MERX, *l. c.*, II [2], p : 480-481 : Pilate n'a pas interprété le σύ λέγεις comme un « oui ». Mais l'argument tiré du fait que Pilate voulait relâcher Jésus, doit être abandonné, car il n'est pas sûr que cette tradition soit ancienne.

(3) καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν λέγων· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη· σὺ λέγεις . καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο. τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πειλᾶτος· οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν ; καί οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν (27 : 11 *b*-14).

Marc avait simplement déclaré ***καὶ κατηγόρουν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά*** (v. 3) ; Math. reproduit ce texte en l'amplifiant légèrement au verset 12 et ajoute ici déjà ***οὐκ ἀπεκρίνατο***. Tout cela confirme l'authenticité du ***σύ λέγεις***, dont le sens dans le texte de Marc ne fait pas de doute.

Quant à Luc ([1]), il abrège l'interrogatoire qui ne mène à rien. Il a hâte de passer à la déclaration de Pilate (inconnue de Marc et de Math.) qui proclame l'innocence du Seigneur. Par contre, il fait apparaître dès le début les ***ἀρχιερεῖς*** qui accusent Jésus et reprendront la parole au verset 5 ([2]). —

Passons au 3e texte. Il s'agit de la fameuse déclaration de Pierre à Césarée de Philippe, qui contiendrait à ce qui paraît, une acclamation messianique expressément acceptée par Jésus ([3]).

L'historicité de la déclaration de Pierre ne nous semble pas douteuse. Elle seule justifie son assimilation à Satan qu'aucune apologétique n'aurait inventée. Mais elle la justifie seulement si elle est historique elle-même. Car Marc n'a plus compris en quoi consiste le caractère satanique de la déclaration qu'il considère (comme Math.) comme inspirée par Dieu ([4]).

([1]) ὁ δὲ Πειλᾶτος ἠρώτησεν αὐτὸν λέγων· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ἔφη · σὺ λέγεις. ὁ δὲ Πειλᾶτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους · οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ (23 : 3-4).

([2]) DALMAN, *Worte Jesu*, p. 254, produit un texte d'une Tosephta, où אמרת signifie « tu as raison ». Mais ce n'est que d'après le contexte qu'on peut deviner ce sens rare qui, dans notre péricope, rendrait incompréhensible et le οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδὲν et tout le développement de la péricope au point de vue littéraire et apologétique.

([3]) Marc 8 : 27 *b* τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι (Math. 16 : 13 *b* τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου). οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἠλείαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. καὶ αὐτός ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος εἶπεν · σὺ εἶ ὁ Χριστὸς (Math. v. 16 : ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος; Luc v. 20 : τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ), καί ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ (Luc : v. 21 ὁ δὲ ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο. Math v. 20 : τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς, ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτος ἐστιν ὁ Χριστὸς)

([4]) Au fait, le 4e Evangile (11 : 27) met cette déclaration dans la

Mais pour apprécier la valeur de la tradition marcienne, il faut absolument se défaire des idées que nous suggère le commentaire bien connu de Math. (16: 17-19). Tenons-nous en, pour commencer, au texte de Marc seul. D'après l'interprétation généralement admise, il faudrait supposer que Jésus aurait accepté la couronne royale offerte par Pierre, mais en précisant qu'il lui donnerait une signification absolument inattendue: le diadème royal devient le bandeau de la victime sacrifiée pour le salut de l'humanité. Cette transformation totale de la notion messianique, qui n'a pas l'ombre d'un précédent dans l'A. T. ni dans le reste de la littérature juive, soulève en elle-même une grande difficulté. Car pour justifier le renversement soudain, non seulement des valeurs, mais aussi des termes, on a beau nous rappeler Esaïe 53 : 4. Pourquoi alors Jésus ne cite-t-il jamais ce texte? Pourquoi la tradition chrétienne postérieure le cite-t-elle si rarement, comme une découverte qu'on aurait faite en tâtonnant et en se trompant un peu de verset? (1) Et en admettant que Jésus, dans son for intérieur (ce qui est naturellement possible), se soit inspiré de la figure de l'« homme de douleur », qu'est-ce qui aurait pu le pousser à appliquer au *Messie* les qualités de cet « homme inconnu ». Le texte de ce chant et des autres chants deutéroésaïens pouvant provenir de la même source, ne contient pas la moindre allusion

bouche de Marthe, qui occupe ici fièrement la *cathedra Petri*. Cela s'explique très bien par le souci de faire passer un peu à l'arrière-plan le « prince des apôtres » au profit des personnes qu'il présente comme disciples particulièrement fidèles du Maître. Le 4e Evangile nous a, en revanche, conservé une autre déclaration (Jean 6 : 69), qui n'a absolument rien de messianique. (σύ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ).

(1) v. Actes 8 : 32-33, qui cite Esaïe 53 : 7-8 ; mais c'est surtout v. 4-5 qu'il eût fallu citer. Car c'est eux qui proclament la valeur sotériologique des souffrances de l'Homme de douleur. — Une allusion à Es. 53 : 5c et 12c se trouve I Ep. de Pierre 2 : 24, mais l'auteur glisse rapidement sur ces réminiscences fragmentaires. cp. R. BULTMANN, *Theolog. Rundschau* 1937, No 1 et A. HARNACK, *Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes und ihre Geschichte in der alten Kirche*, S.B.A. 1926.

à *un Oint* ou *un Roi* souffrant, que le Judaïsme postérieur à Jésus a mis encore plusieurs siècles à découvrir (1).

Questions qu'on passe trop volontiers sous silence parce qu'on substitue, par un détestable anachronisme, à l'idée messianique juive de l'époque, des idées chrétiennes ou juives *postérieures* sur un *Messie* souffrant.

Mais là n'est pas la seule difficulté. La manière dont le pauvre Simon Képhas est traité, contiendrait une injustice des plus flagrantes. Après avoir eu la satisfaction de voir acceptée sa réponse comme exceptionnellement intelligente (c'est l'interprétation du texte de Marc que Math. a développée), il se fait traiter de Satan (2), uniquement pour avoir persisté sur sa réponse messianique jugée d'abord excellente — au moment où Jésus annonce une passion que rien ne pouvait prédisposer Pierre à admettre ni même à comprendre, et ce comme commentaire de la déclaration messianique qu'il venait de faire (3).

La prédiction de la mort devait le frapper comme un coup de tonnerre éclatant en un ciel d'azur. Car elle impliquait l'abandon total des espérances messianiques que Jésus, à l'instant encore, avait approuvées (4). La réaffirmation de sa foi accompagnée

---

(1) v. pl. ht. p. 67.

(2) Il ne s'agit pas ici d'une simple métaphore. On croyait que Satan pouvait entrer dans les hommes, v. Luc 22 : 3, Jean 13 : 27.

(3) Marc 8 : 31-33 (cp. Math. 16 : 21-23) donne d'abord la prédiction de Jésus sur les souffrances d'un Barnash (texte reproduit par nous pl. ht., p. ..). Pierre le conjure de ne pas parler de la sorte. Mais Jésus, à son tour ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. (Math. 16 : 23 ajoute encore : σκάνδαλον εἶ ἐμοί). Luc supprime ce qui est raconté Marc 8 : 32-33.

(4) Combien il est psychologiquement — et essentiellement — difficile d'attribuer à un seul personnage les vertus de général victorieux et de martyr pacifique, toute l'historiographie de Jeanne d'Arc est là pour le démontrer. F. Schiller, qui croit à ses vertus militaires, est obligé d'inventer une infidélité à sa mission guerrière pour expliquer sa défaite et son changement de rôle. D'autre part, une certaine légende religieuse

d'une émotion compréhensible, et s'expliquant par sa stupeur et sa crainte (dictées par l'amour du maître) ne pouvaient guère être considérées comme un crime infâme. *Errare humanum.*

La situation devient au contraire absolument claire, si nous cessons d'attribuer à la tradition marcienne une idée qui ne s'y trouve pas : l'idée que Jésus aurait accepté la tiare messianique.

Il est possible que Marc déjà, en pensée, ait interprété dans ce sens l'interdiction d'en parler à qui que ce soit. Mais, en réalité, il n'y a pas un mot qui implique une acceptation. Ce qui se trouve réellement dans le texte, c'est l'interdiction de *parler à qui que ce soit de ce sujet, ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.* (1) (Luc : *μηδενὶ λέγειν τοῦτο*).

Mais qu'est-ce qui se cache derrière cette interdiction ? Nous ne nions pas que Marc lui ait donné une forme qui rend possible l'interprétation admise par Luc et Math., dont l'un ajoute le mot *τοῦτο* (c'est-à-dire sa qualité messianique) : « ne dire à personne cela », et l'autre : « qu'il est le Messie ». Mais cette forme de l'interdiction, du moins cette interprétation qu'elle veut peut-être nous suggérer, est trop en accord avec une thèse favorite de Marc, celle de la messianité cachée de Jésus, pour que nous puissions l'accepter d'emblée comme représentant l'interprétation la plus ancienne de cette interdiction. Une fois écarté ce schéma cher à Marc, qu'il applique bien maladroitement à des récits rapportant certaines paroles de démons (comme nous verrons plus loin), la voie est ouverte à une autre explication ; ce n'est pas parce qu'il faut cacher la messianité de Jésus qu'il impose le silence à Pierre, mais parce que la déclaration messianique contient une des erreurs les plus grossières qu'on puisse commettre à l'égard de la signification de la mission de Jésus.

---

moderne minimise ses qualités guerrières pour en faire un ange de la paix. C'est tout juste si on n'en fait pas une objectrice de conscience...

(1) Même en prenant αὐτοῦ comme masculin, cela ne change rien au sens : ne rien dire à son sujet — en ce qui concerne son identité, naturellement.

Cette manière de voir fait disparaître les difficultés à peu près insurmontables de l'explication traditionnelle. Jésus n'a pas dit : « oui, mais .... » ; Il a répondu par un « *non, mais* » (1). Il a interdit à Pierre de parler de la sorte, en opposant immédiatement à son jugement erroné une vérité cruelle, qui le détruit radicalement : celle du barnasha qui doit souffrir. Mais maintenant la trahison involontaire de Pierre qui s'exprimait au verset 29, devient consciente. Au verset 32 *b*, il désobéit expressément au Seigneur en insistant sur une idée que celui-ci vient de repousser de la manière la plus catégorique. *Perseverare diabolicum* (2).

Et si le récit de la tentation messianique (Math. 4 : 8-10) répond à une réalité vécue par Jésus, ou même simplement à la préoccupation de la tradition de bien mettre en lumière son originalité, comment ne pas être frappé du parallélisme saisissant entre les deux scènes ! Dans les deux, on offre à Jésus *la royauté*. Dans l'une comme dans l'autre, il repousse la tentation par ces mots : *Vade retro Satanas* (3),

Qu'on ne s'imagine pas que dans les récits des épreuves diaboliques, la tentation messianique aurait été repoussée uniquement parce que c'est le *diable* qui veut faire de lui le Messie en lui offrant de remplacer Tibère (comme s'il eût pu accepter cette offre de la main de Dieu !). Ce qui fait le nerf du récit, c'est que le cadeau

---

(1) Ici encore, MERX a enfoncé le clou à la bonne place : « *Mit der Erklärung über sein Leiden ist der Charakter als Messias von Jesu abgewiesen* ». MERX, II [2],p. 90. — cp. *ibidem*, p. 259 : « *Er befahl ihnen, dass sie dies niemand sagen sollten, mit der Erklärung, dass er vielmehr bis zum Tode verfolgt werden, nicht aber ein Messias-König sein werde* ».

(2) B. S. EASTON, *Christ in the Gospel* (New York-Londres, 1930), chap. VII, a bien critiqué l'interprétation traditionnelle, mais la solution qu'il propose (Jésus avait affirmé qu'il serait le *Messie* après sa mort) ne peut nous satisfaire. — A. SCHLATTER, *Die Geschichte des Christus* (2, 1923, p. 395) souligne le heurt de deux eschatologies inconciliables, mais seulement au sujet du vers. 33.

(3) ὕπαγε ὀπίσω μου [ou ὀπίσω σου D. it. syrsin syrcur e. a] σατανᾶ (Math. 4 : 10).

est *d'essence diabolique* (1) et que le rôle de Messie dont la possibilité est entrevue, l'engagerait *ipso facto* dans une carrière contraire à la volonté de Dieu, et conforme à celle de Satan. Comment devenir César sans servir Mammon et sans trahir Dieu? (cp. Marc 12 : 13-17 et par.) (2).

---

(1) M. A. FRIDRICHSEN (p. 85, *op. cit. supra* p. 47,1) se rapproche de notre interprétation en disant : « *L'histoire de la Tentation doit écarter un faux idéal de Messie* ». Nous allons plus loin. Nous pensons que dans la réalité psychologique sous-jacente au récit, Jésus a *complètement* écarté l'idéal messianique. Mais M. F. a certainement raison quant à l'interprétation postérieure de ce fait (v. pl. b., chap. VIII).

(2) En comparant les trois prédictions de la Passion (Marc 8 : 31 ; 9 : 31 ; 10 : 33-34), nous avons constaté que c'est celui du chap. 9 qui est le plus concis. Mais on a aussi l'impression qu'il est le mieux à sa place. Le verset 32, qui nous donne une indication brève et saisissante de la stupéfaction des disciples, lesquels ignorent manifestement tout ce qui s'est passé au chapitre 8, peut nous pousser à nous demander si la déclaration rapportée au chap. 9 n'est pas la seule historique. Dans ce cas, Marc aurait ajouté au chap. 8 une autre déclaration qu'il est d'autant plus heureux d'insérer ici, qu'elle lui donne l'occasion de trouver un semblant d'explication au jugement sévère porté sur Pierre, explication bien mauvaise comme nous venons de voir. Si nous acceptons cette hypothèse encore plus radicale, sur laquelle nous n'insisterons pas parce que notre argumentation peut s'en passer, il en résulte que la discussion entre Jésus et Képhas se réduit, dans la tradition prémarcienne, à un choc très violent entre deux conceptions inconciliables, choc qui représente un parallèle encore plus exact avec les récits de tentation messianique. Jésus, dans ce cas, se serait contenté d'interdire sévèrement à Pierre de parler comme Satan.

Mais même en laissant le texte de Marc 8 tel quel, le conflit est dramatique et aigu. Et dire que c'est ce récit que Math. a choisi pour insérer le « *Tu es Petrus* » (dont l'origine ultime renferme un problème à part, mais qui en tout cas n'a rien à voir ici). Math. ne semble pas se douter que le « *vade retro* » annule aussi complètement que possible le « *Tu es Petrus* ». « *Daraus* », (c'est-à-dire *aus dem Satanswort*, dit M. C. A. BERNOUILLI *Jesus, wie sie ihn sahen*, Bâle 1928, p. 264) *erhellt auch die krasse Zurücknahme des obigen Glückwunsches.* » En effet; car en voulant maintenir les deux déclarations, on aboutirait à la curieuse équation que voici (et qui eût peut-être ravi Luther) : L'Eglise de Pierre, c'est l'Eglise de Satan.

CHAPITRE VII

MESSIANISME ET APOLOGÉTIQUE

(La *Vie de Jésus* de Marc)

L'absence de notion messianique dans la pensée de Jésus ne devait pas faire l'affaire de la mission chrétienne, qui s'efforçait de démontrer aux Juifs que Jésus était bien — non pas l'Homme de Daniel, peu connu et peu orthodoxe — mais l'Oint de Dieu prédit par les textes vraiment canoniques. Aussi assistons-nous, à un effort soutenu d'accaparer coûte que coûte au profit de l'Eglise chrétienne les prophéties messianiques de l'A. T., effort qui a deux résultats parallèles, d'une part la spiritualisation et l'allégorisation progressive de l'A. T. et, d'autre part, la *messianisation progressive* de la figure de Jésus. Cette double évolution se fait jour jusqu'à un certain point déjà chez Marc, ensuite surtout chez Math., et dans certaines couches johanniques. En tout cas, la vie de Jésus de Marc (et de ceux qui l'ont suivi) en porte déjà l'empreinte.

Ce n'est cependant pas sur la vie terrestre de Jésus qu'a opéré d'abord l'apologétique messianiste ; cette vie était évidemment trop contraire à toutes les exigences de cette eschatologie.

C'est au Christ glorifié que le titre de **Χριστὸς** a été appliqué d'abord. En font foi certains textes des sermons de Pierre dans les Actes (Actes 2 : 33, 36 ; 5 : 30-31 ; 10 : 42 [1])) qu'on considère

[1] Nous reviendrons sur ces textes au chap. IX.

généralement et avec raison comme contenant des traces d'une Christologie archaïque. En fait foi aussi la christologie paulinienne. Il est vrai que le terme de Christos y est déjà presque devenu un nom propre à tel point incompréhensible aux paganochrétiens qu'il est remplacé par celui de *κύριος*, lorsqu'on veut en faire ressortir la signification. Mais chaque foi que l'apôtre s'explique en détail sur les origines de cette dignité, nous voyons bien que c'est après sa mort seulement que Jésus a été intrônisé.

Il ne saurait d'ailleurs en être autrement. Car Paul, comme nous le verrons, ne connaît pas d'autre royaume messianique que celui que gouverne le Kyrios pendant une période nettement limitée et comprise entre la Résurrection et la Parousie.

Nous voilà déjà engagés à fond dans la spiritualisation de la notion messianique. Mais ce n'est pas encore à la vie terrestre de Jésus que Paul ose l'appliquer. Cette vie n'est comprise qu'à l'aide de la catégorie de l'humiliation ou de la « Kénose ».

Le titre de Kyrios, qui n'est autre que le titre royal dans le langage de l'orient hellénistique (1), récompense l'humiliation de Jésus. Il devient après sa mort le Roi de l'Univers.

Chez Marc, nous assistons à plusieurs tentatives d'antidater l'intrônisation royale de Jésus pour satisfaire aux exigences apologétiques dont nous venons de parler. D'après Marc 9 : 7, il semblerait que c'est la transfiguration qui fît figure de consécration messianique. Celle-ci est expressément donnée par la voix Divine, assistée d'Elie et de Moïse. Si la scène se rapportait primitivement à une apparition de Jésus après sa mort, comme le supposent avec des

(1) Même si le mot sémitique sous-jacent (מָר ou אָדוֹן) a été emprunté à des religions phéniciennes ou syriennes, il n'en est pas moins vrai que „κύριος" devait rappeler le culte impérial. Cette question historique n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire ici. A consulter naturellement W. BOUSSET, *Kyrios Christos* ² (1921), DEISSMANN, *Licht vom Osten* ⁴, (1923), BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname im A. T.*, 4 vol. (1926-29), v. DOBSCHÜTZ, Κύριος Ἰησοῦς *Z.N.W.* 1931, p. 97 suiv.

raisons sérieuses. MM. LOHMEYER et GOGUEL (1), la rétrodatation du début de l'ère messianique serait encore plus flagrante. En tout cas, les paroles prononcées par Dieu : *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* [Math. 17 : 5 + *ἐν ᾧ εὐδόκησα*], *ἀκούετε αὐτοῦ*, ne laissent aucun doute sur la signification de la scène (cp. II Ep. Pierre 1 : 17-18).

La deuxième tentative (qui, à l'encontre de la précédente, a vraiment fait fortune dans l'histoire de la christologie), fixe l'intrônisation au moment du Baptême. Là encore l'exégèse messianiste des textes prononcés par la voix Céleste (Marc 1 : 11 et par.) ne présente pas de difficulté (2). Et ce résultat reste acquis, quelle que soit la signification particulière de la descente de la colombe, qui, sans doute, symbolise ou accompagne l'onction messianique spirituelle, comme le texte le suggère (3).

Mais la difficulté apologétique n'est vaincue qu'en apparence. Comment rendre un peu plus conforme à l'idéal messianique la vie terrestre du Sauveur? Le fait que Saül et David avaient été rois en cachette avant de monter effectivement sur le trône, ne pouvait guère servir de précédent (4). Car ici le Roi a dû attendre

(1) LOHMEYER, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*, *Z.N.W.* 21 (1922), p. 185-215 ; GOGUEL, *La vie de Jésus*. L'opinion contraire a été soutenue par HARNACK, *Die Verklärungsgeschichte Jesu* (*S.B.A.*, 1922, p. 60-80), et Ed. MEYER, *Ursprünge und Anfänge des Christentums*, tome I (Stuttg. 1921), p. 152.

(2) Nous supposons connues les discussions sur la forme primitive du logion qui, évidemment, était conforme au texte du psaume 2 : 7 *Tu es mon fils bien-aimé. Aujourd'hui, je t'ai engendré* (σήμερον γεγέννηκά σε). On sait que Luc 3 : 22, selon D et itala, donne encore ce texte (texte dit occidental).

(3) Il va sans dire que la thèse johannique qui loge la filialité dans la préexistence, n'a rien à voir ici. Elle n'est en aucune manière le prolongement de l'effort d'anachroniser le début de l'ère messianique. La conception johannique a de tout autres racines.

(4) Le juif Tryphon (Justin, *Dialogue*, chap. 8 et 49) est prêt à admettre que le Messie est d'abord inconnu ; mais ensuite il doit se révéler d'une tout autre manière que Jésus.

jusqu'au delà de sa mort ! Avant celle-ci, bien peu de traits se prêtaient à une interprétation royaliste. L'expulsion des marchands du temple? Il n'y a que le quatrième évangile qui ait songé à l'exploiter dans ce sens en la plaçant en tête de son récit. Cette scène sentait trop la révolution (et la révolution manquée) pour ne pas être ressentie comme pénible par les apologistes chrétiens, qui, tout en voulant démontrer aux Juifs la messianité du Seigneur, tenaient à minimiser ce qui pouvait aux yeux des Romains faire considérer le mouvement chrétien comme un mouvement révolutionnaire [1].

Faute de mieux on s'est alors jeté sur la fameuse scène de l'entrée à Jérusalem, racontée Marc 11 : 1-10 ; Math. 21 : 1-9 ; Luc 19 : 28-38 ; Jean 12 : 12-19. Elle semblait remplir admirable-

---

(1) Nous ne pensons d'ailleurs pas non plus qu'on puisse sérieusement considérer cette scène comme une preuve de la conscience messianique de Jésus. Il a agi comme un prophète outré par la profanation du Temple, profanation perpétrée non seulement par les marchands, mais par toute la caste sadducéenne, chez laquelle les intérêts politiques et personnels primaient les préoccupations religieuses et morales. Sur ce point, nous donnerons raison à M. KENNARD (*op. cit. supra*, p. 120, 3).

Mais nous croyons qu'il a décidément trop rapproché Jésus des Pharisiens. Il nous semble avoir oublié que si les textes anti-pharisiens dans les évangiles ont pu être influencés par le conflit entre Paulinisme et Pharisaïsme, la tendance favorable à cette secte qui régnait dans l'Eglise de Jérusalem (Actes 15 : 5 ; 21 : 20-21 e. a.) a dû à son tour et auparavant influencer l'atmosphère dans laquelle baigne la tradition antérieure au Paulinisme ou indépendante de lui. D'autre part, M. K. assimile un peu rapidement la lutte religieuse de Jésus contre les Sadducéens, à une lutte politique contre les Romains. De fait, l'expulsion a dû attirer l'attention des Romains. Ses paroles « contre le Temple » leur ont peut-être également été rapportées. Mais ils n'ont rien fait pour faciliter à la Police du Temple l'arrestation du prédicateur gênant. Et avant tout : absolument rien ne permet de soupçonner que Jésus, contrairement à Marc 12 : 17, aurait voulu entamer une lutte contre les Romains. comme un vrai Messie aurait dû le faire.

Nous ne parlerons pas de la thèse de R. EISLER, (Ἰησοῦς Βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας, 2 vol., Heidelberg 1930) parce qu'elle nous paraît tout à fait insoutenable. V. l'étude critique de M. GOGUEL, *R.H.P.R.* 1930, p. 177-190.

ment les conditions exigées par l'apologétique. L'entrée sur l'âne (dont l'historicité a été contestée à tort) semblait rapprocher Jésus d'une figure quasi messianique comme celle du Deutéro-Zacharie (Zach. 9 : 9) : le Messie acclamé par la foule et cependant absolument humble et opposé à toute tentative de révolte politique, ne le tenait-on pas enfin? Marc l'a certainement cru, et il a été suivi sur ce point non seulement par les théologiens réputés conservateurs, mais encore par les exégètes moins positifs comme M. LOISY et M. ALFARIC (1), qui s'appuient sur le caractère messianique de l'incident pour en nier absolument l'historicité.

Mais si l'on veut bien comparer les textes des trois évangiles synoptiques, on se rendra assez vite compte de l'évolution de la tradition dans le sens messianique. On peut même dire que l'étude synoptique de ces péricopes constitue un paradigme classique (un exemple scolaire, comme disent les Allemands) pour l'étude de l'influence des facteurs apologétiques. En effet, rien dans les textes rapportés par Marc n'indique que la foule ait vu en Jésus le Messie. L'entrée sur un âne n'a vraiment rien d'extraordinaire et ne réclamerait une interprétation messianique que si ce trait avait fait partie du portrait messianique traditionnel (2). Or, c'est si peu le cas que Marc ne songe pas encore à citer le seul texte qui pourrait entrer en ligne de compte, à savoir celui de Deutéro-Zacharie. Les chants mis dans la bouche des Israélites sont empruntés au ψ 117 (LXX) qui est un des psaumes de pèlerinage qu'ils

---

(1) A. LOISY, *L'Evangile selon Marc* (Paris 1912), p. 315-320; P. ALFARIC, *Pour comprendre la vie de Jésus* (Paris 1929), p. 124; R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), p. 158 est également assez sceptique, mais reconnaît la possibilité de l'existence d'un noyau historique non messianiste.

(2) K. BORNHÄUSER, *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte*, 2, 1924 (*B, F.*, 2e Série, 2 : 2), p. 167 pense qu'on évitait, quand faire se pouvait, d'entrer à pied dans la ville sainte pour les fêtes, de peur de se souiller en marchant sur des impuretés. Quoi qu'il en soit, le fait ne devait pas être rare.

ne pouvaient pas ne pas chanter à cette occasion. Il n'est pas sûr du tout qu'ils aient eu une signification messianique; les mots exprimant l'espoir du rétablissement de la dynastie de David, sont ajoutés par Marc (1).

Qu'à part cela, Jésus ait fait l'objet d'une manifestation de sympathie de la part de la foule, qui a pu lui jeter des bouquets (*στιβάδες, ... ἐκ τῶν ἀγρῶν* Marc 11 : 8) (2), cela est parfaitement possible; il devait y avoir des Galiléens parmi la foule des pèlerins. De plus, la thèse de Marc d'après laquelle cette venue de Jésus dans la capitale serait la première, n'est pas archisûre (3).

Chez Luc, les mots *εὐλογημένος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου* doivent certainement donner un accent plus messianiste et plus personnel au texte — correction maladroite du texte du psalmiste qui laisse en suspens les mots *ἐν ὀνόματι κυρίου.*

Math. enfin a trahi le secret des préoccupations messianistes de la tradition en citant Zacharie et en inventant hardiment une deuxième monture, pour rendre les événements plus conformes au texte tel qu'il le comprenait (4), et en transformant en branches

---

(1) Marc 11 : 9-10 : καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες (il s'agit d'une procession) ἔκραζον· ὡσάννα, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (paroles empruntées au ψ 117 : 25 qui dit : ὦ κύριε σῶσον δὴ [traduction de הוֹשִׁיעָה נָּא], ... εὐλογημένος etc. et où le ἐρχόμενος est le pèlerin,) εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν ΔαϜιδ (ajouté par Marc), ὡσάννα ἐν τοῖς ὑψίστοις (sans doute également ajouté par Marc), v. DALMAN, *Worte Jesu*, I ² (1930), p. 180 suiv. — M. W. H. CADMAN (*op. cit.*, supra p. 96,1) a également bien vu que l'entrée dans la capitale juive n'a rien de messianique (p. 114-115).

(2) Il s'agit probablement de bouquets d'anémones. v. G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I, 1 (= B. F., 2e série, 14), p. 253 et planche 36, ainsi que I, 2 (*ibid.* 17), p. 351 suiv. et la planche colorée en tête du volume. — cp. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marc*; p. 93.

(3) v. GOGUEL, *Vie de Jésus*, p. 232-233 ; 384.

(4) Il assied même Jésus sur les deux animaux : ἐπ' αὐτῶν. Cette fleur grotesque poussée dans les jardins du « *Weissagungsbeweis* », le texte dit occidental l'a de nouveau supprimée en mettant : ἐπ' αὐτόν. — Jean ne parle que d'une seule monture, mais la foule acclame Jésus expressément comme roi : 12 : 13.

d'arbres et par là en objets cultuels les fleurs des champs de Marc (confondant d'ailleurs les saisons vu que les branches supposent la fête des tabernacles) (¹). Luc de son côté a si peu compris la signification primitive des bouquets qu'il les a biffés. De plus, il insère les mots *τῷ υἱῷ ΔαFὶδ* après *ὡσάννα* pour laisser entendre que la foule voyait en Jésus le Messie (²).

Cette scène a été, de l'avis même des évangélistes, la seule qui pût être interprétée comme une manifestation publique d'une messianité « christianisée », interprétation sur laquelle Marc n'a pas encore eu le courage de trop insister (³).

En présence du silence complet de Jésus (pour ne pas dire plus) et du silence encore plus inquiétant des faits, il ne restait qu'une seule interprétation de la vie de Jésus qui satisfît les exigences de la christologie messianique sans trop heurter les traditions : celle qui s'inspire de la thèse d'une messianité cachée jusqu'après sa mort (exactement jusqu'à son élévation céleste, où la plus ancienne christologie plaçait le début du règne messianique) et cachée sans doute par crainte de la voir mal comprise par les Juifs.

Pour soutenir cette thèse, l'argument « *e silentio* » était à lui seul trop peu probant. Mais à supposer qu'on trouvât dans l'ancienne tradition des îlots de récits dans lesquels Jésus imposait ou semblait imposer silence à ceux qui avaient prématurément reconnu sa dignité, la thèse ne pouvait-elle pas gagner en vraisemblance? Or, l'étude de Marc a depuis longtemps mis en évidence sa préoccupation d'utiliser à cette fin certains récits légués par la

---

(¹) Néhémie 8 : 15. L'Evangile de Jean (12 : 13) parle même de branches de palmiers (τὰ βαΐα τῶν φοινίκων), cp. Lévit. 23 : 40.

(²) Traduction textuelle : « viens donc en aide au fils de David ». Mais il n'est pas sûr que le sens de ὡσάννα ait encore été compris.

(³) Les versets d'Esaïe 61 : 1 suiv., cités par Jésus selon Luc 4 : 18-22, n'ont rien de messianique. Luc a cependant dû les interpréter ainsi, à tort ; il est même fort possible qu'il ait inventé cette précision — encore une tentative de messianiser la vie de Jésus à la lumière des « prédictions », mais qui a bientôt été abandonnée et dépassée.

tradition antérieure [1]. Même dans la scène de Césarée de Philippe, Marc a interprété à la lumière du messianisme caché le silence imposé par Jésus à Simon-Satan [2]. Le silence devant Pilate devait s'expliquer de la même manière, celui-ci n'était pas l'homme désigné à être initié à ce mystère. Seul le ἐγώ εἰμί prononcé devant le Grand prêtre pouvait faire exception. Mais nous avons déjà vu que Math. et Luc l'ignorent et ne semblent pas l'avoir lu dans leur édition de Marc.

Un autre groupe de textes censément utilisables était fourni par les récits des déclarations des démons. Empressons-nous de remarquer d'abord que rien ne nous autorise à considérer celles-ci comme inventées par les évangélistes ou par leur source. La peur du thaumaturge rendait les démons clairvoyants en ce qui concerne sa nature et ses pouvoirs ; s'il y a un trait universellement attesté dans l'histoire naturelle de ces êtres (peu importe qu'ils soient réels ou imaginaires), c'est bien celui-là, et on ne peut trop en vouloir à Marc d'avoir fait état des hommages rendus au Seigneur par ses adversaires acharnés. Le tout est de savoir si ces déclarations ont bien toujours la portée messianique que Marc s'empresse de leur attribuer, et si le silence que Jésus leur impose (et ceci est décisif) doit être interprété comme un argument en faveur d'une conscience messianique qu'il voulait cacher.

Le premier texte contenant un soi-disant hommage messianique rendu à Jésus par des démons que nous rencontrions dans Marc, se trouve 1 : 24 (Luc 4 : 34). « *Et voici que dans leur assemblée*

---

[1] Personne ne l'a mieux démontré que W. WREDE (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* Gœttingue 1901). Mais tandis que cet auteur pensait que les ordres de silence étaient inventées par la tradition chrétienne, nous y voyons un noyau historique, transmis par la tradition et mal compris par l'évangéliste.

[2] S'il a lui-même ajouté ce verset conformément à l'hypothèse envisagée plus haut, p. 127, note 2, le coup de pouce est encore plus flagrant.

se trouvait un homme avec un esprit impur, et il s'écria: τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἴδαμέν σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus Nazarénien? Es-tu venu nous détruire? Nous savons qui tu es, ô Saint de Dieu) (1). *Et Jésus le menaça en disant: tais-toi et sors de lui.*

M. BAUERNFEIND qui a consacré une monographie à cette question (2) et qui a eu le mérite de l'étudier à la lumière des papyri magiques, a remarqué qu'on s'attendrait ici plutôt au terme de *ἄνθρωπος θεοῦ*. Celui-ci serait plus conforme au récit de I Rois 17 : 18 (LXX : III Rois), dont le démon semble se souvenir (3).

Elle serait aussi, selon M. BAUERNFEIND, plus conforme au langage des mystères. Il pense que le terme de *ἅγιος τοῦ θεοῦ* aurait été choisi pour souligner la dignité messianique de Jésus. Cependant, il avoue que ce titre, inconnu ailleurs dans la littérature chrétienne ancienne (4), n'est pas, à proprement parler, messianique.

---

(1) Sur ce vocatif, v. H. PERNOT, *Les Evangiles, pages choisies* (1923), p. 52.

(2) Otto BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen im Marcusevangelium*, Stuttgart 1927.

(3) Τί ἐμοὶ καὶ σοί, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ; εἰσῆλθες πρός με τοῦ ἀναμνῆσαι ἀδικίας μου καὶ θανατῶσαι τὸν υἱόν μου; sont les paroles prononcées par la veuve de Sarepta dans des circonstances bien différentes. Mais l'analogie dans les textes est évidemment frappante. — On sait d'ailleurs que les démons sont forts en connaissances bibliques, v. Math. 4 : 6, et par.

(4) Cette affirmation est d'ailleurs légèrement exagérée. Le terme se trouve : Jean 6 : 69 dans la bouche de Pierre d'après une leçon attestée par les meilleurs manuscrits et certainement ancienne. Mais c'est évidemment plutôt une preuve contre la portée messianique de ce titre. Car l'Evangéliste veut manifestement ravir à Simon la gloire d'avoir reconnu le Roi en Jésus. Quant au terme semblable ἅγιος παῖς τοῦ θεοῦ, employé par Pierre selon Actes 4 : 27 et 30, il est si peu messianique qu'il ajoute (4 : 27) : ὃν ἔχρισας (dont tu as fait le Messie). Ebèd avec ou sans ἅγιος désigne donc Jésus avant son élévation à la dignité messianique, cp. Actes, 3 : 26

Il aurait pu ajouter que ce n'est pas non plus le cas dans la littérature juive. En effet, l'expression *ἅγιος τοῦ θεοῦ* se trouve dans les LXX comme traduction de « nazir Elohîm » dans Juges 13 :7 et 16 : 17, où il s'agit de Samson. On trouve également *ἅγιος τοῦ κυρίου* appliqué à Aaron comme traduction de qadosh Yahvé dans psaume 106 : 16 (LXX : 105 : 16), et, d'une manière générale, tous les prêtres semblent avoir été désignés comme des *ἅγιοι κυρίου*. En aucun de ces cas, il ne s'agit d'une appellation messianique (1).

Comme l'assimilation de Jésus à un prêtre ne donne guère de sens ici, *ἅγιος τοῦ θεοῦ* ne peut être que l'équivalent de « naziréen» = « homme consacré à Dieu », qui jouit de pouvoirs particuliers ; il n'en fallait pas plus pour exprimer la peur du démon. Il est d'ailleurs probable que le terme de *ναζωραῖος*, qui n'est pas aussi clair que ne le prétend M. BAUERNFEIND (2), soit ici simplement la corruption de *ναζιραῖος* que le démon a eu l'amabilité de traduire à notre intention par *ἅγιος τοῦ θεοῦ* (3).

Ce n'est donc pas Marc qui a imaginé ce terme christologique maladroit ; il figurait dans sa source, de même que le silence imposé au démon. Car celui-ci fait partie de la lutte engagée contre lui. Le thaumaturge lui impose sa volonté et lui enlève la possibilité d'agir, ne serait-ce que par des paroles. Tout cela n'a rien à voir avec la crainte d'une révélation « christologique » prématurée. Néanmoins, Marc a bien pu l'interpréter à tort comme l'expression

(1) Dans la littérature juive non canonique on trouve des Israélites appelés « Saints de Dieu » (Jubil. 33 : 12 ; Sirac. 42 : 17). Dans Daniel (7 : 18, 22, 25 et 27 Théodotion) on appelle ἅγιοι [τοῦ] ὑψίστου tous ceux qui héritent du Royaume. Mais cet emploi nous intéresse encore moins.

(2) « *Die Anrede Nazoraios erklärt sich von selbst und bedarf keiner weiteren Erörterung* » (p. 6).

(3) נָזִיר Juges 13 : 7 et 16 : 17 est traduit par ναζιραῖος dans le Codex Alexandrinus et par ἅγιος dans le Cod. Vaticanus.

de la préoccupation de fermer immédiatement la bouche à quelqu'un qui en savait trop ([1]).

Le démon gérasénien semble se rapprocher davantage de la christologie de Marc en appelant Jésus *υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*. L'adjectif *ὕψιστος* est curieux, Luc D et Math. l'ont omis, pour obtenir la formule plus classique de *υἱὸς θεοῦ* ([2]).

M. B. remarque très bien que le terme *θεὸς ὕψιστος* n'est pas novotestamentaire (« *eigentlich nicht heimisch im Neuen Testament* ») ; il est prononcé Actes 16 : 17 par un esprit python qui est sans doute payen et polythéiste. M. B. pense que la formule devait avoir une odeur syncrétiste. En cela, il a certainement raison ; car ce titre joue un certain rôle dans l'hellénisme ([3]). Il est vrai qu'au point de vue philologique, cette expression n'est que la traduction de « El élyôn » connu de certaines couches de l'A. T. ; mais il y a lieu de se rappeler que cet El élyôn était primitivement un baal cananéen, vénéré par Melchisédéch et Balaam, donc connu aussi en Transjordanie où se déroule notre scène ([4]).

([1]) Cette interprétation n'est pas sans analogie avec le commentaire donné Marc 4 : 11-12 du langage parabolique de Jésus, qui veut faire croire que tout l'enseignement sur la Malkouth était essentiellement occulte. Quant à M. B., il indique finalement comme motif du choix du terme ἅγιος τοῦ θεοῦ le fait qu'il rappellerait plus les termes magiques que n'importe quelle autre désignation messianique. Mais il ne donne aucune preuve à l'appui. On ne voit pas bien pourquoi le terme de υἱὸς θεοῦ n'aurait pas, en bonne magie, pu rendre le même service.

L'idée la plus intéressante de l'étude de M.B., à savoir que le démon a voulu pratiquer la magie apotropéique, en montrant au thaumaturge qu'il le connaît, n'est naturellement pas atteinte par notre critique ; elle se concilie au contraire très bien avec notre explication du φιμώθητι.

([2]) Si le texte donnait simplement υἱὸς τοῦ ὑψίστου, ce serait une formule parfaitement messianique qui se retrouve Luc 1 : 32. Dans ce cas, ὕψιστος remplace le mot « Dieu » qu'on veut éviter, tout comme οὐρανοὶ dans l'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν. De même Luc 1 : 76 προφήτης ὑψίστου remplace προφήτης θεοῦ.

([3]) v. la littérature indiquée dans *P. B.*², 1357, suiv. (article ὕψιστος).

([4]) Les textes les plus caractéristiques où apparaisse אֵל עֶלְיוֹן ou עֶלְיוֹן sont Nombres 24 : 16 (Balaam connaît la sagesse d'Elyôn) ;

Le démon, sans être spécialement hellénistique, vit cependant en marge du judaïsme et du Messianisme officiel. Malgré toute la bonne volonté que Marc y met, nous ne pouvons voir dans le titre « fils du Dieu très haut » un terme nettement messianique. Il nous paraît plus naturel de penser qu'il désigne tout simplement un serviteur du El elyôn, qui risque de renouveler les exploits d'un prophète. D'ailleurs, aucune interdiction de parler de la sorte n'est relatée.

D'autre part, on pourrait admettre que la leçon actuelle du texte marcien (que Luc a déjà connue !) serait née de la combinaison des deux suivantes : 1° *υἱὸς θεοῦ* ; 2° *υἱὸς ὑψίστου*, la deuxième étant équivalente à la première. Math. aurait pu connaître un exemplaire de Marc avec la leçon 1°. Dans ce cas, purement hypothétique, il s'agirait bien d'une acclamation messianique, à condition naturellement que *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ait toujours et partout ce sens, indépendamment du contexte. Mais dans ce cas, comme dans l'autre, il reste à savoir si Jésus a dit la moindre des choses qui pourrait nous faire croire que dans son for intérieur il était d'accord avec ce titre, tout en voulant le tenir secret. Or Jésus ne se préoccupe pas des paroles du démon. Il procède immédiatement à son expulsion qui est retardée pour d'autres raisons. Un ordre exprimant ou semblant exprimer le désir de laisser sa qualité messianique dans l'ombre, n'est pas donné. Nous ne prétendons d'ailleurs pas tirer de ce texte un argument décisif en défaveur de la thèse de la conscience messianique de Jésus. Mais nous ne pensons pas non plus qu'on puisse faire le contraire.

Cet argument « *e silentio* », nous pouvons le réexaminer au sujet du troisième et quatrième texte qui nous reste : Marc 1 : 34 (cp. Luc 4 : 41) et Marc 3 : 11-12 (= Math. 12 : 16). « *Et les esprits*

Dt. 32 : 8 (texte très curieux où Elyôn semble être supérieur à Yahvé) ; Gen. 14 : 18, 19, 20, où El Elyôn est le dieu de Melchisédéch ; au vers. 22 seulement, Abram l'identifie avec Yahvé.

impurs, chaque fois qu'ils le voyaient, tombaient à ses pieds et criaient: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. *Et il leur interdit énergiquement de le faire connaître* (καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς, ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιῶσιν, Marc 3 : 11-12). — « *Et il ne permettait pas aux démons de dire qu'ils le connaissaient* (καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια ὅτι ᾔδεισαν αὐτὸν, Marc 1 : 34 *b*). De pareils résumés qui ne rapportent aucun *logion* précis, doivent toujours être mis sur le compte du rédacteur. On ne peut donc les utiliser qu'avec grande prudence. Tout ce qu'on peut accorder dans ce cas, c'est que le souvenir historique d'un silence imposé par Jésus ait pu se conserver. Mais ce fait ne suffit pas à démontrer qu'il ait attaché de l'importance au contenu des déclarations des démons. Ici encore, l'ordre de se taire peut faire partie de l'exorcisme qui impose le calme au démon (comme dans Marc 1 : 25). Dans le cas contraire, il peut encore s'expliquer de la manière la plus naturelle par la détermination de Jésus de ne pas se laisser imposer un rôle qu'il repoussait, exactement comme dans la tentation messianique par le diable (Math. 4 : 3 suiv. et par. : „εἰ σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ") ou dans l'autre scène satanique, à Césarée de Philippe.

Luc a d'ailleurs éprouvé le besoin de corriger le texte de Marc 1 : 34, dans un sens favorable à la thèse du secret messianique ; καὶ ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα αὐτὰ λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι (« *il leur interdit, en les menaçant, de dire qu'ils savaient qu'il était le Messie* », Luc 4 : 41 *b*). Ici nous prenons une fois de plus la tradition en flagrant délit de « messianisation ». Voilà enfin la formule qui satisfait les exigences de cette thèse.

Mais nos doutes quant à la préoccupation crypto-messianique de Jésus lui-même augmentent, lorsque nous constatons l'existence d'un autre groupe d'interdictions (réelles ou supposées telles), celles que Jésus impose à des malades non démoniaques qu'il a guéris. Le lépreux de Marc 1 : 44 et par., tout comme le sourd-muet (et son entourage) de Marc 7 : 36 et par. et l'aveugle de

Bethsaïda (Marc 8 : 26) sont exhortés à se taire sur leur guérison sans qu'ils aient risqué la moindre parole omineuse (1). (Il en est de même des deux aveugles de Math. 9 : 30.)

Qu'on ne vienne pas dire que la guérison en elle-même risque de révéler la mission messianique de Jésus. Car les guérisons, comme nous l'avons déjà rappelé, sont un trait presque complètement absent du portrait messianique juif (2). D'ailleurs, les malades n'ayant en général pas obtempéré à cette interdiction, il y a longtemps, que le secret aurait été divulgué, au plus tard à la fin du premier chapitre de Marc.

Mais il faut bien comprendre d'autre part que ce n'est pas Marc qui a inventé l'interdiction. Il l'eût formulée d'une manière plus habile, selon Luc 4 : 41 p. ex. Et il l'aurait généralisée ; car ce qu'il y a de stupéfiant, c'est que les quelques cas que nous venons d'énumérer, sont les seuls où le silence soit requis. (3) Selon Marc 5 : 19 Jésus recommande même au malade guéri — et il s'agit d'un démoniaque — de parler de sa guérison, tandis que le démon a été réduit au silence ; pourquoi le malade n'aurait-il

---

(1) Marc 1 : 44 : ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς. — Marc 7 : 36 : καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν. — Marc 8 : 26 : καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων · μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς. Il en est de même, naturellement, de Marc 5 : 43 : καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ, ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο. Nous ne voyons pas de motif d'ordre exégétique ou historique de douter de l'ensemble de cette histoire ; quant aux doutes *a priori*, nous les repoussons comme antiscientifiques.

(2) Une fois de plus, les études de KLAUSNER sur la Mishna confirment nos constatations. « *Der Messias — und das ist sehr beachtenswert — wird im tanaitischen Schrifttum niemals als Wundertäter ex professo betrachtet* » (*op. cit. supra* p. 66, p. 108).

(3) Nous pouvons donc, dans le 2e Evangile, si nous laissons de côté les remarques rédactionnelles de Marc 1 : 34 et 3 : 11 pour n'envisager que les cas concrets, faire deux constatations :

I. Lorsque le silence est exigée sur la guérison, il s'agit de malades non démoniaques qui n'ont risqué aucune affirmation sur l'identité du guérisseur.

II. Dans aucun cas concret de démoniaque, Jésus n'émet cette interdiction.

pas pu répéter à son tour la soi-disante proclamation impériale par la « légion » démoniaque? De fait, il y a quand même dû avoir des cas, où Jésus a interdit aux dépossédés, comme à d'autres malades, de parler de lui. Mais cette précaution s'explique facilement par la crainte de Jésus d'être débordé par des malades, dont la guérison, si importante qu'elle fût comme signe de l'approche du Royaume, ne devait pas laisser passer à l'arrière-plan la prédication du Royaume et tout ce qui s'y rattachait. Marc 1 : 38 le dit expressément : ... *ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω, εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον.*

Cette préoccupation a pu se manifester également après la guérison de certains démoniaques et avoir pu être interprétée à tort comme une interdiction de révéler le mystère de la personne du thaumaturge.

Il ne faudrait cependant pas expliquer de cette manière toutes les déclarations dans le genre du *φιμώθητι* de Marc 1 : 25. Marc a conservé le souvenir d'une menace proférée contre le démon qui, comme nous avons vu, est indépendante de toute interdiction imposée au malade après coup seulement. Mais ces menaces s'expliquent sans difficulté par le désir d'assujettir l'esprit impur à la volonté de l'exorciste. Cela ne fait que mieux ressortir tout ce que comporte d'artificiel la thèse de la messianité cachée (1).

En résumé, nous pensons donc que les textes d'après lesquels Jésus aurait soit accepté le titre messianique avec des restrictions, soit imposé le silence sur une messianité qu'il voulait cacher, se rattachent à un terrain qui porte les marques d'une forte érosion apologétique, et qui représente un stade de la christologie postérieure au Paulinisme. Ce que Jésus attendait, c'était la venue de l'HOMME céleste « sur les nuées », qui amènerait dans le monde visible le Royaume de Dieu ; et c'est son identité future avec

---

(1) Notre interprétation permet donc de maintenir l'historicité d'un grand nombre d'interdictions de parler (contrairement à celle de Wrede, qui les croit inventées).

ce personnage extraordinaire qu'il a laissé entrevoir. Il s'agit là évidemment de tout autre chose que d'une question de terminologie. Jésus se rattache expressément à une apocalyptique florissant en marge du Judaïsme, presque totalement inconnue de la Bible juive, et contenant les germes d'une religion universaliste. Il avait conscience de l'opposition irréductible entre cette eschatologie et l'idée messianiste, et ce n'est qu'à la lumière de cette opposition radicale que les textes se comprennent. La complexité des problèmes posés par l'étude des traditions évangéliques nous a naturellement mené à envisager déjà dans le chapitre précédent des stades relativement récents de la christologie. Il est temps de nous rappeler qu'entre les couches les plus anciennes de la tradition sur Jésus et sa première biographie connue, s'intercale toute une évolution de la doctrine du Royaume et de celui qui doit l'amener, développement que les sources ne nous permettent pas de retracer d'une manière absolument satisfaisante, mais dont nous pouvons reconstituer les étapes à l'aide de quelques textes des Actes et notamment du seul théologien chrétien se rattachent sûrement à la première génération : Paul de Tarse.

Il va sans dire que la chaîne du Paulinisme élève ses cimes bien au-dessus du niveau des vallées de la tradition chrétienne de l'époque. Mais à leur pied, ces monts participent à la flore des abords des rivières, lesquelles, de leur côté, emportent dans leurs flots quelques apports précieux des torrents d'idées dévalant des hauteurs.

D'autre part, les sommets présentent aussi un intérêt historique et théologique en eux-mêmes. Nous tâcherons de nous en rapprocher, sans nous dissimuler le caractère périlleux de l'entreprise.

DEUXIÈME PARTIE

L'APOTRE PAUL

CHAPITRE VIII

LA DOCTRINE DE L'ANTHROPOS CHEZ PAUL (1)

L'Eschatologie de l'HOMME semble s'éclipser après la mort de Jésus. Le seul texte qui se rapporte à cette conception, ce sont les paroles prononcées par Etienne en extase peu avant sa mort (Actes 7 : 55-56). Mais il n'est pas absolument exclu que Luc ait emprunté la formule à la première partie de son ouvrage pour démontrer la réalisation de la prophétie de Luc 22 : 69 *ἀπὸ δὲ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ,* texte qui diffère de celui de Marc en ce sens qu'il annonce, conformément à la christologie palestinienne d'Actes 2 : 32-33 ; 3 : 20-21 ; 5 : 30-32 (2), ainsi qu'au Paulinisme, une élévation suivant immédiatement sa mort et non pas simplement un retour futur du Seigneur apparaissant sur les nuées (3).

Si cette parole a vraiment été prononcée par Etienne, il y a lieu de souligner qu'il s'agit d'un disciple helléniste. Car d'une manière générale, ce sont chez les Juifs de la Diaspora que nous voyons revivre, quoique sous une forme différente, la spéculation de l'HOMME.

---

(1) Cf. les articles Ἀδάμ (par J. JEREMIAS), *Th. W.* I, 141-143 et Ἄνθρωπος, etc. (par R. BULTMANN), *ibid.*, 365-368.

(2) 10 : 42 est un peu moins catégorique. Ὡρισμένος κριτὴς pourrait, vu que le jugement est dans l'avenir, signifier « juge présumé ».

(3) Déjà le texte de Math. 26 : 64 représente par rapport à celui de Marc 14 : 62 un léger progrès par l'addition du mot ἄρτι ; mais il maintient ὄψεσθε, qui est plus ancien et plus discret que le terme ontologique ἔσται de Luc.

Ainsi nous la trouvons chez ce disciple de Philon (ou d'un autre rabbin d'Alexandrie ayant les mêmes idées) qui a écrit l'« épître » dite aux Hébreux ; le psaume 8 y est manifestement interprété (v. Hebr. 2 : 6-8) dans le sens de la doctrine de l'Adam que nous retrouverons Philipp. 2. ; de plus, elle est certainement sousjacente à Hébr. 1 : 2-4 ; nous y trouvons un HOMME qui est image du Père et source de révélation parfaite, qui s'est humilié et soumis aux anges pendant peu de temps, mais qui, après avoir souffert et surmonté des tentations, est placé définitivement au-dessus de toutes les Puissances (1). De plus, le psaume 2, ainsi que le psaume 110, sont entièrement mis au service de cette spéculation. ψ 110, cité 1 : 13, vise le règne glorieux de l'Homme devenu Roi du Ciel, et il est extrêmement improbable que ψ 2 : 7, cité 1 : 5, ait le sens que lui a donné Marc dans son Evangile 1 : 11. Il s'agit au contraire soit de la naissance éternelle, soit (ce qui nous paraît plus probable) de l'intrônisation après l'Ascension (2).

Il y a cependant une différence entre la manière dont cette philosophie grandiose est respectivement présentée chez Paul et chez l'auteur *ad Hebraeos*. Celui-ci n'a pas contrasté les deux Hommes, encore qu'il ait dû les connaître par son maître alexandrin.

En tout cas, cette Adamologie résume un des aspects essentiels de la pensée de Jésus (sans que notre auteur ait dû forcément connaître la teneur d'une seule de ses paroles) : un homme doit mourir, pour que l'HOMME apparaisse. L'identification entre ces Hommes que Jésus n'a que laissé deviner, est chose faite. Elle dépasse également le stade de la doctrine anthropologique

---

(1) v. A. MARMORSTEIN, *Anges et hommes dans l'Agada*, R.E.J. 1927, pp. 37 suiv., 138 suiv.

(2) cp. G. BERTRAM, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung*, in : Festgabe für A. DEISSMANN (1927), p. 213-215, article attaqué à tort par SCHRENK in *Th. W.*, III, 274, 48.

représentée par Hénoch, chez qui, toutefois, la préexistence de l'Homme n'est pas inconnue (1).

C'est encore chez Philon, qui représente dans le Judaïsme la forme la plus philosophique de la spéculation sur l'HOMME, que nous nous attendons à trouver des précisions sur la création de l'HOMME. Mais si le savant alexandrin a comme préparé les cadres de cette doctrine, il n'en est pas moins vrai que l'essentiel de l'idée morale et religieuse qui s'y rattache dans l'Epître aux Hébreux, à savoir la nécessité de l'incarnation, de l'humiliation, de la souffrance, de la victoire sur la tentation, rapproche son auteur directement de la tradition évangélique la plus ancienne telle que nous avons essayé de la dégager des textes synoptiques. Toutefois, il faut avouer que la gnose adamosophique ne joue pas de rôle absolument central dans cet écrit. C'est la notion du Culte offert par l'Archiprêtre selon l'ordre de Melchisédéch (motif emprunté également à Philon), autour de laquelle elle gravite. L'étude de la manière dont cette idée a été adaptée au christianisme, serait extrêmement intéressante, mais dépasserait évidemment le cadre de cette étude.

Il y aurait cependant une remarque générale à faire sur la nature de l'eschatologie de cette épître. Son cadre diffère à première vue totalement de celui des apocalypses juives et des synoptiques, ainsi que celui de Paul. Ce n'est pas du Royaume destiné à venir et à se réaliser dans le monde visible (pour remplacer la création actuelle) dont il s'agit. Le Royaume, ou ce qui lui correspond, représente un monde suprasensible et éternel, qui est le but de la migration terrestre des fidèles.

---

(1) Dans le 3e Hénoch, du début de l'ère des Sassanides, Hénoch est identifié à l'hypostase *Métatron*, et on l'appelle même parfois « le petit Yahvé », ce qui peut laisser entendre qu'il en est la copie. Mais nulle part, il n'est désigné comme barnash. On ne sait d'ailleurs pas très bien, à partir de quel moment ce titre divin lui est attribué.

Ce changement complet de la situation est dû au fait que l'idée mazdéenne et hébraïque de la succession (temporelle) de deux éons est abandonnée au profit de la conception grecque de la superposition (quasi spatiale) de deux mondes dont l'un, phénoménal et éphémère, n'est que le reflet de l'autre, qui est nouménal et éternel (v. le célèbre texte 11 : 1-2). Ce n'est pas le retour du Seigneur qu'on attend, mais l'Ascension des hommes au Ciel ; ce n'est pas comme chez Paul le Seigneur qui engendre mystiquement des corps de résurrection chez les fidèles ; c'est son Ascension qui fraye la voie à leur arrivée dans la patrie céleste.

Il est d'autant plus remarquable que l'auteur *ad Hebraeos* n'ait pas épousé la mystique qu'on pourrait appeler la mystique du retour des âmes dans leur patrie. En effet, la mystique qui correspondrait le mieux à sa théologie, étrangère à l'idée de résurrection et d'éon nouveau, ce serait celle qui se lamente de l'expulsion de l'âme du monde immatériel (qui est sa vraie patrie) dans le monde visible et temporel (qui n'est qu'une terre d'exil). Dès lors, la libération de la corporéité, et si possible la destruction pure et simple du monde phénoménal, devient la condition nécessaire à la réalisation du retour à l'état de félicité céleste, dont jouissait l'âme avant le malheur de la création corporelle. Cette mystique et sa coloration émotive particulière, qui a été celle de la plupart des gnostiques, et qui a trouvé son expression la plus émouvante dans le fameux « chant de la perle », n'est pas celle de notre auteur.

Le prototype du chrétien, ce n'est pas pour lui la princesse envoyée en exil et aspirant au retour (v. *supra* p. 97,2), c'est Abraham qui se met en route *vers un pays nouveau* que Dieu lui montrera [1]. *La mystique du retour est remplacée par la mystique du*

[1] Sur le sens mystique que pourrait avoir le nom des destinataires de l'épître, v. V. Monod, *De titulo epistulae vulgo ad Hebraeos inscriptae*, 1910.

départ. Départ vers une région que nul homme n'a habitée auparavant, et qui, au point de vue religieux, n'a jamais existé encore. Car il ne faut pas s'y tromper : le Ciel où le Grand prêtre rend un culte spirituel, n'est plus le monde immatériel d'avant la création visible. Il s'est passé quelque chose de nouveau du fait de l'incarnation, de la mort et de l'Ascension de l'HOMME, changement que notre Philonien n'arrive pas à exprimer adéquatement dans les cadres de sa philosophie, mais qu'il ressent dans le fond de son âme chrétienne (1) : les valeurs religieuses et morales acquises au feu de la souffrance et des tentations de l'Humanité sont sauvegardées dans le Ciel où le divin Archiprêtre la conduira.

C'est pourquoi, plus qu'aucun autre auteur chrétien, il insiste sur la nouveauté de l'ordre chrétien par rapport à tout ce qui a existé auparavant. Le christianisme est ressenti par lui comme un progrès et non pas comme un retour à ce qui aurait déjà été enseigné « *semper, ubique, ab omnibus* ».

C'est encore un Judéo-chrétien de la Diaspora chez qui nous trouvons un développement christologique complet s'inspirant de la *doctrine de l'Adam*. Avant de se demander jusqu'à quel point Paul de Tarse a pu être tributaire des spéculations antérieures, il faut comprendre le rôle de cette gnose dans l'ensemble de sa christologie.

Les sources principales en sont naturellement : I Cor. 15 : 35-55 et Rom. 5 : 12-21. Ce qui caractérise ces développements, c'est une certaine polarité dans la notion de l'Adam que nous n'avons rencontrée ni chez Hénoch ni dans la pensée de Jésus et qui ne se retrouve pas non plus dans l'Epître aux Hébreux (2). On a

---

(1) Ce que De Faye disait de Clément d'Alexandrie, peut très bien s'appliquer à notre Proto-alexandrin : il pense en Grec, mais il sent en Chrétien.

(2) E. Lohmeyer (*Galiläa und Jerusalem*, Gœttingue 1936) distingue deux types de Christologie, 1° la christologie du Fils de l'Homme qui remon-

l'impression que l'HOMME est comme coupé en deux. L'Adam céleste est opposé à l'Adam terrestre. Celui-ci est aussi appelé נֶפֶשׁ חַיָּה (ψυχὴ ζῶσα), être vivant [1], tandis que l'autre est désigné comme רוּחַ מְחַיָּה (πνεῦμα ζωοποιοῦν).

L'un représente le principe de la vie naturelle que l'apôtre interprète comme la vie charnelle et déchue (encore que la notion de ψυχὴ ζῶσα ne contienne nullement cette idée), l'autre le principe de la résurrection (le πνεῦμα qui est en général opposé à σάρξ). De plus, il va sans dire qu'*Adam* peut à la fois désigner un individu et l'essence du genre humain, et de fait chacun des hommes représente une collectivité autant qu'un individu. Ceux qui portent en eux l'image de l'Adam terrestre et qui de ce fait sont « les terrestres », forment une personnalité collective au sens naturel. Et si le terme de *corps d'Adam* n'est pas employé dans ce cas, l'humanité charnelle se comporte néanmoins comme un organisme dont les parties sont solidaires (Rom. 5 : 12-14).

En revanche, ceux qui portent en eux l'image du deuxième Adam, de l'Adam au sens spirituel, forment avec lui un corps mystique, désigné expressément comme σῶμα Χριστοῦ dans les textes que nous étudierons plus bas.

Beaucoup de questions restent encore en suspens dans cette esquisse de dualisme adamique. Le premier Adam a-t-il été créé charnel? ou bien σάρξ est-elle venue corrompre après coup un organisme humain intègre au début?

---

tant à Jésus, aurait passé de Galilée en Syrie; 2° la christologie du Messie qui se serait développée à Jérusalem. Nous pourrions souscrire à cette thèse, si nous ne constations pas une différence considérable entre les deux types de doctrines de Barnash que nous venons de signaler.

(1) Il est à peine besoin de rappeler qu'en traduisant ψυχὴ par *âme*, on commettrait ici comme ailleurs dans le N. T. un contresens grave; ψυχὴ désigne presque toujours le principe de vie, dans l'ordre anthropologique. Il peut s'opposer à νοῦς (principe de l'intelligence) et, dans l'ordre religieux, à πνεῦμα, et apparaît alors comme étroitement apparenté quoique non équivalent à σάρξ.

C'est bien cette idée qui cadrerait le mieux avec la conception générale des rapports entre *σάρξ* et *ἁμάρτημα* ; car on conçoit difficilement sur le terrain du Paulinisme un être à la fois charnel et intègre [1].

Mais s'il fut au début créé non charnel, en quoi son apparition primitive différait-elle de celle du second Adam? Mais comment l'Adam spirituel peut-il alors être appelé *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Col. 1 : 15)? Tout ce que le passage de I Cor. 15 nous enseigne avec certitude, c'est qu'au moment de leur apparition dans notre monde, le premier Adam était déjà une créature inférieure par rapport au deuxième, qui est présenté comme doué d'une rouach vivifiante. En fait, Paul est ici lié à un cadre qu'il n'a manifestement pas créé pour les besoins de son eschatologie, mais qui lui a été fourni par l'interprétation philosophique juive des deux récits de la création. Selon Philon, celui de Gen. 1 raconte la création de l'Homme spirituel doué de rouach, celui de Gen. 2 la création de l'homme terrestre [2]. En admettant une dépendance historique de cette gnose paulinienne sinon par rapport à Philon, du moins par rapport à une spéculation adamologique analogue à celle du grand Alexandrin, nous comprenons fort bien la terminologie de I Cor. 15. Nous comprenons également l'emploi mystérieux de la conjonction *ἀλλά* au début du verset 46 [3].

---

(1) Une doctrine sur un Adam primitif terrestre mais glorieux se trouve dans Hén. slave et dans certains textes talmudiques (Baba bathra 58 *a*, Chagiga 12 *a*, GOLDSCHMIDT, 1re éd., VI, 1093, III, 817) et naturellement dans les écrits gnostiques influencés par le Judaïsme (Homélies Pseudoclémentines, *Apocryphe Gnostische Adam-Schriften*, éd. PREUSCHEN (in : *Festgruss*, B. STADE *dargebracht*, Giessen 1900, p. 163-252) 1 : 21 (p. 176) ; 3 : 7 suiv. (p. 190 suiv.) ; cp. p. 214 suiv.). Mais il s'agit toujours d'un seul Adam, l'Homme primitif. V. MURMELSTEIN, *op. cit.*, pl. ht., p. 85 et *Encyclopaedia Judaïca*, tome I, 763 suiv. et 783 suiv.

(2) *de opificio mundi*, § 134 et ss. ; *Legum allegoriae* I, 41-43 ; cp. *de opif.*, § 69 ; *de plantatione Noe*, § 44-45 ; *de confusione linguarum*, § 62-64 ; *de somniis*, I, § 134-144.

(3) 44b : Εἰ ἔστι σῶμα ψυχικόν,
ἔστιν καὶ πνευματικὸν. ......

A première vue, nous ne saisissons pas l'opposition entre les distiches 45 et 46. L'un comme l'autre enseignent l'antériorité de l'Adam boueux par rapport à l'autre. Nous voyons dans 46 la réplique à une objection qui n'est pas expressément formulée, mais qui a dû se présenter à l'esprit du lecteur tant soit peu au courant de la philosophie juive hellénistique. Dans la Genèse, interprétée philosophiquement, c'est précisément l'Adam spirituel qui est le premier. Cette objection est sinon réfutée, du moins repoussée, au verset 46. « Mais il faut bien, sous peine de n'y rien comprendre, insister sur le fait que malgré la succession des récits de Gen. 1 et 2, l'Adam spirituel n'est que le second quant à l'ordre de son apparition terrestre, la priorité de la création de l'Adam céleste n'étant pas mise en doute » (1).

Il n'en est pas moins vrai que la doctrine fournie par l'interprétation philosophique de la Genèse est inapte à résoudre tous les problèmes que nous venons de signaler. Mais la seule idée qu'il importait de mettre en lumière dans les développements de I Cor. 15, c'est l'apparition successive de deux Hommes, chefs

---

45 : οὕτως καὶ γέγραπται·
ἐγένετο ὁ πρῶτος 'Αδὰμ [ἄνθρωπος à biffer] εἰς ψυχὴν ζῶσαν,
ὁ ἔσχατος 'Αδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.

46 : ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν,
ἀλλὰ τὸ ψυχικὸν (ἔπειτα τὸ πνευματικόν).

(1) Une polémique expresse contre Philon ou un autre théologien n'est donc pas forcément contenue dans ce verset. Mais la discussion du problème montre que l'apôtre suppose la même interprétation de Gen 1 : 1-2 : 24 que Philon. Un parallèle intéressant dans le domaine de l'Histoire des religions est fourni par le «Sermon des Naassènes» qui doit sans doute être localisé en Syrie, où l'apôtre Paul a passé les années décisives de sa vie. On y enseigne la distinction entre un Homme céleste et un homme terrestre (γήϊνος) ; v. l'édition et le commentaire dans REITZENSTEIN et SCHÆDER, *Studien zum antiken Synkretismus in Iran und Griechenland* (Leipzig 1926, p. 104-153 et 161-173). cp. l'excellente étude de KRÆLING, *Anthropos and Son of Man* (New-York Columbia University Press 1927).

respectifs de deux Humanités, l'une soumise à la mort, l'autre destinée à la Résurrection.

C'est bien sur terre que l'Adam céleste doit apparaître pour accomplir sa mission — encore un trait qui dénote une différence marquée par rapport à l'Homme de Jésus et de Hénoch, pour lesquels le titre d'HOMME, au sens théologique, est un attribut purement céleste, ainsi que par rapport à Philon qui ignore toute incarnation de l'Homme céleste. C'est cependant à des spéculations du genre philonien que Paul doit avoir emprunté la figure de l'Homme céleste (1). Mais entre les deux penseurs juifs se place le fait historique de la vie terrestre de Jésus.

L'autre texte célèbre qui fait entrer en ligne les deux HOMMES, se trouve Rom. 5 : 12-21. Il faut bien se rendre compte qu'il ne s'agit pas simplement de deux hommes surgissant d'une manière inattendue, mais des deux hommes nettement déterminés par la spéculation que nous venons de rencontrer I Cor. 15. Ce fait est légèrement voilé dans notre texte qui semble dire simplement que le Monde a été sauvé par *Un seul homme* comme il fut perdu par *Un seul homme*. Mais l'idée qu'un seul homme (au singulier) a perdu le monde ou du moins la terre, n'a aucune valeur dogmatique en elle-même; elle est même en contradiction avec Gen. 2 : 6, parce qu'elle oublie la collaboration décisive de la première femme. Ce n'est qu'en cours de route (verset 15, puis verset 18-19) que cette idée prend une certaine importance parce qu'elle semble permettre d'affirmer que le sacrifice du deuxième Adam suffit à lui seul pour la justification de la collectivité (*οἱ πολλοί*). Mais il va sans dire que même cette interprétation supposée exacte, l'opposition entre le singulier et le pluriel (*εἷς — οἱ πολλοὶ*) pré-

(1) Un emprunt direct aux paroles prononcées par Jésus qui auraient pu lui être transmises, n'est pas absolument exclu, mais ne saurait expliquer la polarité de la notion adamique. En aucun cas, il n'a connu les textes sur le υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου en grec, vu qu'il ignore ce terme.

suppose le parallélisme et l'opposition entre les deux singuliers : ὁ εἷς — ὁ εἷς, qui doit avoir la même signification que πρῶτος — ἔσχατος (ou δεύτερος) dans I Cor. 15 : 45-47. Il est d'ailleurs certain que dans les LXX ὁ εἷς, suivi soit d'un autre ὁ εἷς, soit d'un δεύτερος, signifie couramment : *alter-alter* et reproduit l'Hébreu : אֶחָד-אֶחָד, qui a en effet le sens de : ***l'un*** et *l'autre*. En araméen chedâ-chedâ a le même sens (1).

---

(1) V. les textes suivants de l'Ancien Testament :

1) Ex. 17 : 12. מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד = un de chaque côté. (Il s'agit d'Aron et de Chur tenant les bras de Moïse pendant la bataille.) Les LXX traduisent : ἐντευθεν εἷς καὶ ἐντεῦθευν εἷς.

2) Ex. 18 : 3-4 שֵׁם הָאֶחָד.... שֵׁם הָאֶחָד.... (les deux fils de Moïse portaient respectivement le nom de Gerson et de Eliézer). LXX : ὄνομα τῷ ἑνὶ ... ὄνομα τοῦ δευτέρου.

3) Selon II Sam. (II Reg.) 12 : 1, Nathan raconte à David qu'il y avait deux hommes dans une ville : אֶחָד עָשִׁיר וְאֶחָד רָאשׁ ; LXX : εἷς πλούσιος καὶ εἷς πένης.

4) D'après Jérém. 24 : 2 le prophète voit deux corbeilles ; l'une contenait de bonnes figues, l'autre de mauvaises. הַדּוּד אֶחָד .... הַדּוּד אֶחָד ; LXX : ὁ κάλαθος ὁ εἷς ..... ὁ κάλαθος ὁ ἕτερος.

5) Dans Amos 4 : 7 chacun des deux εἷς opposés l'un à l'autre a le sens collectif : « j'ai fait pleuvoir dans une ville, et je n'ai pas fait pleuvoir dans une autre ».

וְהִמְטַרְתִּי עַל-עִיר אֶחָת
וְעַל-עִיר אַחַת לֹא אַמְטִיל

LXX : βρέξω ... εἰς πόλιν μίαν, ἐπὶ δὲ πόλιν μίαν οὐ βρέξω.

6) Néhémie 4 : 11 (LXX : 4 : 17) il est dit que chacun des constructeurs des murs de Jérusalem travaillait d'une main, en tenant l'arme de l'autre :

בְּאַחַת יָדוֹ עֹשֶׂה בַמְּלָאכָה
וְאַחַת מַחֲזֶקֶת הַשָּׁלַח

LXX : ἐν μιᾷ χειρὶ ἐποίει αὐτοῦ τὸ ἔργον, καὶ ἐν μιᾷ ἐκράτει τὴν βολίδα.

7) Selon II Chron. 3 : 17, Salomon dressa deux colonnes au devant du temple, אֶחָד מִיָּמִין וְאֶחָד מֵהַשְּׂמֹאול. LXX : ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ (τὸν) ἕνα ἐξ εὐωνύμων. — On voit que le second εἷς peut être remplacé par

Il s'agit donc, finalement, d'un sémitisme assez connu. En bon grec, il eût fallu dire *ὁ ἕτερος — ὁ ἕτερος*. L'emploi de *εἷς* ou de *ὁ εἷς* présente naturellement l'avantage supplémentaire de pouvoir, s'il y a lieu, superposer l'opposition entre *Un* et *beaucoup* à celle de l'un et l'autre, mais il s'agit avant tout de comprendre le sens des deux « *εἷς* ». Il est d'ailleurs assez difficile de rendre en français le double sens, nous ne dirons pas : du premier *εἷς*, (« Un » ou « l'Un »), mais du deuxième (« Un » ou bien « l'autre »).

Voici comment en définitive nous proposerions de rendre (et de paraphraser) en français cette péricope à peu près intraduisible : Rom. 5 : 12-21 :

« C'est pourquoi, on peut établir le parallèle suivant :

Par le premier des deux Adams le péché est entré dans le Monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort s'est répandue sur tous les hommes, et c'est pour récolter la mort (*ἐφ' ᾧ*) que tous ont péché. Car (il faut bien se rendre compte de la situation curieuse que voici) : le péché existait bien avant la Loi ; mais le péché n'est pas imputable quand il n'y a pas de Loi. Eh bien, néanmoins, la mort a dominé dans la période comprise entre Adam et Moïse, et cela même sur ceux qui n'avaient pas, forcément, commis un péché (*μὴ* conditionnel) assimilable à la transgression d'Adam (Adam avait violé un commandement particulier donné par Dieu et puni de mort), lequel est le type du deuxième Adam.

Mais, au fait, on ne peut même pas affirmer une équivalence exacte entre la chute et la grâce. Car si par la chute du premier Adam la collectivité humaine est devenue mortelle, c'est avec une

---

δεύτερος qui lui est synonyme. Il ne serait donc pas téméraire de traduire dans Rom. 5 : 12 suiv. εἷς — εἷς par « le premier — le deuxième ». Les exemples des LXX montrent de plus qu'on ne fait pas de différence entre εἷς et ὁ εἷς. — cp. Math. 6 : 24 ; 20 : 21 ; 24 : 40-41 ; 27 : 38 ; Marc 10 : 37 ; 15 : 27 ; Luc 7 : 41 ; 16 : 13 ; 17 : 34-35 ; 18 : 10 ; Gal 4 : 22.

intensité beaucoup plus forte que la grâce de Dieu et le don gratuit offert en la personne du deuxième Adam, Jésus Christ, ont dû abonder pour atteindre la collectivité humaine.

En effet, le don de la grâce ne s'est pas contenté d'agir avec la même puissance que le malheur survenu par le péché du premier Adam. Car le jugement (prononcé sur le premier Adam) n'a transformé qu'un seul homme en un condamné (le reste, la propagation de la mort, s'est fait de soi-même par le jeu des lois de l'hérédité) ; mais la grâce a dû amener à la Justification de nombreux hommes déchus (ici il faut remonter le courant des lois de la nature, et cela pour un grand nombre d'individus). En effet, si la mort a régné à la suite de la chute du premier Adam, et par l'intermédiaire du premier Adam, eh bien, ce n'est qu'en puisant dans une proportion beaucoup plus large à la source abondante de la grâce et de la justification (*τῆς δωρεᾶς* à biffer) que les hommes pourront entrer dans le Royaume de Vie, grâce au deuxième Adam : Jésus-Christ.

Mais en vérité, il en est ainsi (le grand fait chrétien est là) : tout comme la chute du premier Adam à elle seule a eu comme résultat la condamnation (effective) de tous les hommes, ainsi la Justification du deuxième Adam à elle seule suffit pour assurer, à tous les hommes, la Justification qui implique la Vie.

En effet, tout comme par la désobéissance du premier Adam, les hommes (au pluriel) ont été placés dans la situation de pécheurs (*ἁμαρτία* s'est propagée en même temps que *θάνατος* — déchéance physique et morale sont inséparables), ainsi, grâce à l'obéissance du deuxième Adam, les hommes (au pluriel) seront placés dans la situation de justes.

Quant à la Loi, elle a été ajoutée passagèrement pour que la déchéance atteigne son comble. Mais là où le péché a abondé, la grâce a surabondé — afin que tout comme le péché a régné sous le signe de la mort, ainsi la grâce puisse régner par la voie de

la Justification qui mène à la Vie éternelle par l'intermédiaire de Jésus-Christ, notre Seigneur. »

Nous voyons donc une fois de plus que c'est en termes adamologiques que s'exprime le drame de la Corruption et de la Rédemption. Seulement l'idée que le premier homme a été créé boueux n'intéresse plus l'auteur de Rom. 5, c'est le fait qu'il est déchu d'un état primitif (non exactement déterminé ici) qui passe au premier plan.

Il y a cependant encore un texte auquel on n'a, sauf erreur, pas encore songé comme illustration de la doctrine des deux Adams et qui est peut-être le plus intéressant : C'est le fameux psaume christologique de Phil. 2 : 6-11.

Le travail capital sur ce texte extrêmement difficile est certainement la communication envoyée par M. Lohmeyer à l'Académie de Heidelberg et publiée dans les *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, philos.-hist. Klasse, XVIII (1927-28) (1). L'excellent exégète nous semble avoir en tout cas démontré 2 points :

1° le caractère poétique de la péricope qu'il appelle avec raison un psaume ;

2° les aramaïsmes nombreux et flagrants de syntaxe et de style qui nous font croire à une traduction de l'araméen et à une provenance prépaulinienne (2).

Nous acceptons également la manière dont il a décomposé le psaume en strophes ainsi que la suppression des mots *θανάτου δὲ σταυροῦ* (v. 8) qui surplombent le sentier tracé par le rythme et qu'on peut considérer comme une glose paulinienne.

---

(1) Il ne doit cependant pas nous faire oublier l'article très suggestif de M. Guignebert, intitulé « Exégèse de Phil. 2 » (R. H. P. R. III, 1923, p. 512-533).

(2) Il s'agit notamment de la manière dont les participes de l'aoriste sont employés pour narrer un progrès de l'action.

I [ὃς] ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο
τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ.

II ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβών,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.

III καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι Θανάτου.

IV διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
και ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα.

V ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
πᾶν γόνυ κάμψῃ
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων.

VI Καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται
ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός.

Il ne faudrait cependant pas penser à une origine palestinienne de ce psaume. Les rapports entre Paul et les Eglises de Palestine (qui se réduisent pratiquement dans ce cas à l'Eglise de Jérusalem) étaient si peu fréquents et parfois si peu normaux qu'il se vante de son indépendance à leur égard. D'autre part, il ne faut jamais oublier que c'est à Damas, partant en plein pays de langue araméenne, mais non de population juive prépondérante, que Paul fut instruit et baptisé dans la voie et au nom du Seigneur. C'est à Damas qu'il reviendra après son voyage en Arabie. C'est dans les régions de Syrie et de Cilicie qu'ensuite, après un séjour de 15 jours à Jérusalem, il passe onze ans — ou peut-être même 14 ans. C'est Antioche — ville bilingue — qui devient alors sa seconde patrie. C'est l'Eglise de cette ville qui l'envoie comme missionnaire en Chypre et en Asie Mineure. C'est encore dans cette cité qu'il revient régulièrement pendant ses voyages comme à son point de départ et son quartier général. C'est évidemment à Damas et à Antioche qu'il reçut les « traditions » auxquelles il attache

tant d'importance, excepté peut-être les renseignements précis sur les apparitions de Jésus à Jérusalem. Si, comme nous le croyons avec M. L., le psaume est écrit primitivement en araméen, nous en rechercherons ses origines dans les Eglises de Syrie. Nous nous trouvons donc toujours sur le terrain du judéo-christianisme de la diaspora, si différent de celui de Jérusalem, du moins de celui qui avait comme chefs Jacques et les Douze [1].

Nous ne sommes pas non plus convaincu que derrière ce psaume se cache un mythe mazdéen ou zorvanien de deux frères ennemis (LOHMEYER, p. 23). Ce qui est bien observé dans la dissertation de M. L., c'est que l'humiliation du Sauveur, célébrée en des paroles qui rappellent parfois des textes de l'épître aux Hébreux, présuppose l'idée d'un être qui a agi d'une manière exactement opposée. Seulement nous ne pensons pas qu'il faille aller jusqu'en Perse pour trouver la clef de l'énigme.

Nous prendrons comme point de départ de nos constatations l'expression curieuse *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, dont la signification peut être serrée de plus près que ne l'a fait M. L., si on se souvient que *μορφὴ* peut être équivalent de l'hébreu *demouth.* (aram. demoutha), terme employé par la Peschitta pour la traduction de notre verset [2].

---

(1) Quel a pu être le rôle de l'élément paganochrétien de langue araméenne dans les Eglises de Syrie? C'est ce que nous ne savons pas. *A priori* il n'y a pas de raison d'en nier l'importance à côté de l'élément de langue grecque. Quant à la différence entre les patois araméens de Palestine et de Syrie, elle nous paraît négligeable lorsqu'il s'agit de déblayer le terrain des aramaïsmes les plus flagrants.

(2) LOHMEYER lui-même rappelle, en suivant NESTLE qu'il cite, que les LXX se servent parfois de μορφὴ comme traduction de דְּמוּת (Daniel 3 : 19) ou comme synonyme de εἰκὼν (Gen. 1 : 26), mais il n'insiste pas sur cette remarque qui l'a amené très près du but. Par contre, il s'étend sur les sens de μορφὴ, μεταμορφοῦσθαι etc., dans le langage hellénistique payen, considération qui n'amène aucun résultat décisif et qui en tout cas ne présente qu'un intérêt secondaire dans un texte provenant d'un original araméen avéré. Nous pensons que, si l'on traduit μορφὴ par « image », tout s'éclaircit.

Or, le sens primitif et unique de ce terme est « image ». Mais qui représente l'image de Dieu dans Gen. 1 : 26, si ce n'est l'Homme? Que l'on ait vu dans Gen. 1 le récit de la création de l'homme *céleste* ne nous étonne plus après les constatations que nous avons faites. Nous proposons donc de traduire : il existait en tant qu'*image de Dieu*. Le fait que Paul n'emploie pas ailleurs le terme de *μορφὴ* pour *εἰκὼν* s'explique tout naturellement par notre supposition que ce psaume a été traduit à Antioche, où il parvint à l'apôtre qui en a respecté le texte (à part sans doute l'interpolation déjà signalée).

Il faut donc avoir le courage de rattacher à ses racines juives ou si l'on préfère, au syncrétisme juif, cette notion de l'Homme-image-de-Dieu. Ceci est plus qu'une simple hypothèse. Car notre texte trahit son origine adamologique d'une manière qui nous semble incontestable, par l'opposition entre les deux personnages qu'il présuppose constamment et que M. L. a très bien vue. Pourquoi insister sur l'omission du crime que le Christ préexistant eût pu commettre en voulant égaler Dieu, crime dont aucun chrétien n'a jamais eu le moindre motif de supposer la possibilité (1), s'il n'y avait pas eu un personnage sinistre qui a succombé effectivement à cette tentation? Or, qui est cet être sinon celui qui s'est laissé séduire par les paroles du serpent : *Eritis sicut Deus*?

Du coup, nous nous trouvons au cœur de la doctrine des deux Adams, formulée d'une manière plus tranchée que I Cor. 15 et plus concise que Rom. 5. Nous savons maintenant en quoi consiste le *παράπτωμα* du premier Adam : au lieu de se contenter du privilège que Dieu lui avait accordé, il a visé trop haut et sa chute en fut la conséquence lamentable (exactement comme celle d'une

(1) Nous pensons qu'on n'aurait jamais dû abandonner cette traduction simple et naturelle de 6 *b* : « il n'a pas envisagé l'égalité avec Dieu comme une proie à ravir (cette égalité qu'il ne possédait pas, vu que l'image n'est pas l'égal de l'original). »

v. notre article « Kyrios Anthropos » R.H.P.R. 1936, p. 207 suiv.

certaine Sophia chez les Gnostiques, mais contrairement à celle d'un certain ἄνθρωπος gnostique — genre Poimandrès — qui déchoit par amour pour son image qu'il aperçoit dans la matière).

L'Adam spirituel, nous avons bien le droit de le nommer à présent, a agi d'une manière exactement opposée. Au lieu de s'élever (ou de tenter de s'élever), il s'est abaissé et soumis à la vie et à la mort ; c'est pourquoi Dieu lui a accordé une dignité supérieure à celle dont il avait joui dans sa préexistence (seule interprétation sensée du mot ὑπερύψωσεν). Il avait été l'image de Dieu ; mais il n'était pas encore Roi de l'Univers ; c'est maintenant seulement qu'il obtient cette dignité, la seule qui lui manquât auparavant, Aussi ce titre n'a-t-il pas de valeur ontologique comme le titre μορφὴ θεοῦ, mais une valeur pratique auquel correspond le culte adressé au κύριος (1).

Ici encore, une question reste obscure : c'est la situation exacte du premier Adam (l'Adam malheureux) avant sa chute. Sa situation, d'après le Paulinisme, ne saurait avoir été la même que celle du deuxième Adam, qui seul est supérieur à tous les êtres, et le crime d'avoir voulu égaler Dieu apparaît comme encore plus impie de la part d'une créature relativement subordonnée. Mais il n'est pas exclu que les spéculations adamologiques présupposées dans notre psaume aient primitivement attribué à Adam terrestre un rôle plus éminent. Toutefois, ni les textes philoniens ni les textes gnostiques ne sont favorables à cette thèse (2).

---

(1) C'est pourquoi κύριος s'accompagne volontiers du génitif ἡμῶν, tandis que le génitif susceptible de déterminer Χριστὸς serait θεοῦ, v. pl. b. p. 173.

Que cette spéculation (sur les deux Adams) ait, en dernière analyse, pu être influencée par des doctrines mazdéennes ou paramazdéennes, c'est ce que nous n'avons pas à examiner ici. Il nous suffit d'avoir proposé une explication qui rattache ces conceptions au Judaïsme. Dans la forme juive et chrétienne du récit de la chute, il va sans dire que l'Homme déchéant ne peut en aucune manière être Satan.

(2) Ce ne sont naturellement pas les doctrines gnostiques identifiant simplement l'Adam « qadmôn » (ou Adamas), c'est-à-dire l'Adam sur-

Par contre, le résultat de notre enquête peut jeter une vive lumière sur un terme employé habituellement par Paul pour désigner le rapport entre Dieu et le Christ préexistant : l'expression *εἰκὼν θεοῦ*, qui est une autre traduction de דְּמוּת אֱלֹהִים, la différence des termes s'expliquant aisément, comme nous l'avons déjà fait remarquer, par la dépendance étroite de Phil. 2 par rapport à une source déjà antérieurement traduite en grec.

Mais notons d'abord qu'il serait exagéré de prétendre l'absence complète de la signification de *μορφὴ* = image chez Paul. L'expression *μεταμορφοῦσθαι* (Rom. 12 : 2 ; II Cor. 3 : 18) indique bien un processus par lequel l'Homme doit devenir une image du Christ, plus exactement doit absorber en lui une image du Christ qui le rend *σύμμορφον τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (*αὐτοῦ = τοῦ θεοῦ*) (Rom. 8 : 29) (1). ***Εἰκών,*** dans ce texte, n'est pas la copie elle-même ; mais c'est un principe mystérieux grâce auquel cette copie s'élabore.

Dans d'autres textes, notamment I Cor. 11 : 7 (*εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* (2) ; II Cor. 4 : 4 (*τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ*), Col. 1 : 15 (*ὅς ἐστιν*

---

naturel, avec l'Adam de Gen. 1 ; 2 ; 3 qui peuvent entrer en ligne de compte ici, mais celles qui distinguent expressément entre les deux Adams, comme c'est le cas dans le Sermon des Naassènes. Toutefois ce texte montre précisément la différence de niveau initiale entre les deux Adams. Un mythe d'*Adam redivivus* a peut-être existé dans le Judaïsme. Mais on n'en trouve pas de trace sûre. Peut-être l'identification entre les deux Adams attribuée aux Ebionites par Epiphane (Hær. 30 : 3 : 3) présuppose-t-elle ce mythe. Mais cet héréséologue n'en est pas à une confusion près, v. notre note p. 169 ; cp. MURMELSTEIN, *op. cit.* p. 85. Un défaut de cet ouvrage très documenté, c'est de rapprocher un peu rapidement des textes de périodes très différentes.

(1) cp. Phil. 3 : 10. συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, et, d'autre part, Gal. 4 : 19 : μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν.

(2) v. à propos de ce texte M. GINSBURGER, *La « gloire » et l'« autorité » dans I Cor.* 11 : 1-10, R.H.P.R. XII, 245-248 — article qui explique pourquoi δόξα est ici synonyme de εἰκών.

εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) (1) ; Col. 3 : 10 (*κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος*), *Εἰκὼν* désigne bien l'image. Mais il faut se souvenir que d'après la conception de l'antiquité, une « icone » est toujours plus qu'une pure et simple copie ; elle contient jusqu'à un certain point les vertus de l'original ; parfois *εἰκὼν* semble même désigner ces vertus elles-mêmes, conçues comme un principe qui rend les copies semblables à l'original. C'est pourquoi « porter en soi l'image du vieil Adam » (*ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ* I Cor. 15 : 49), ce n'est pas seulement lui ressembler, mais encore être soumis aux mêmes lois que lui.

Dans les textes christologiques proprement dits, *εἰκὼν* désigne bien la copie, mais celle-ci étant la transposition dans la sphère visible d'un être invisible en soi, la ressemblance ne peut même pas partiellement résider dans l'apparance extérieure ; ce sont ses vertus et ses puissances, l'harmonie de son être, qui rapprochent l'image de Dieu, et c'est ainsi que *εἰκὼν* remplace dans une certaine mesure la *Shechinah* qui joue ce rôle dans le Judaïsme, parfois aussi la *kavôd*. Dans Rom. 1 : 23 (cp. ψ 106 : 20)(2) (*καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτοῦ θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου*), *δόξα* = shechinah. Nous traduisons : *Ils ont caricaturé la shechinah du Dieu incorruptible en la représentant par la statue d'un homme corruptible.* A propos de Rom. 3 : 23 (*πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*), souvenons-nous que la *δόξα* s'est retirée du Monde, dans lequel elle reviendra à la fin des temps. Il semble d'après cette conception que le retour de la shechinah amènera la transfiguration des

(1) Ce texte faite partie d'un psaume christologique (Col. 1 : 15-20), au sujet duquel on pourrait faire des constatations analogues à celles énoncées par LOHMEYER au sujet de Phil. 2 : 6-11. Cela renforce notre conviction du synonymat de εἰκὼν et μορφή. Sur εἰκὼν v. l'article de G. KITTEL, etc. in : *Th. W.* II, 378-396.

(2) LXX : ψ 105 : 20.

hommes ; d'autre part, c'est le « Fils de l'Homme » qui ramènera cette Puissance (1).

C'est pourquoi *δόξα* peut devenir synonyme de la Splendeur (זִיו en hébreu, זיוא en mandéen) que Dieu conférera aux hommes élus : c'est ainsi que Rom. 5 : 2 (*καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*) désigne la situation des transfigurés. (2)

De même Rom. 8 : 18 (*πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν*) et Rom. 8 : 21 (*ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*).

---

(1) D'après le « 3e Hénoch », éd. ODEBERG, chap. 48, § 1, A.E.F.G.H. p. 166 *a*, la Shechinah quitte la terre à l'époque du déluge et au son de la trompette. Cf. I Thess. 4 : 16.

Ailleurs (Apoc. de Moïse, § 20-22, Vie d'Adam et d'Eve, 16) — elle se retire dès la chute d'Adam. Des textes tardifs la retrouvent derrière le trône de Dieu et l'identifient avec le Messie préexistant (Pesiqtah R., XXXVI, 161*a*), texte traduit in : DRIVER and NEUBAUER, *The* 53 *d chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters*, II (1877), p. 34, et dans BRIERRE-NARBONNE, *Exégèse midrashique des prophéties messianiques*. (Paris 1933), p. 105-120. L'identification de δόξα et de 'Ἀδὰμ οὐράνιος peut être plus ancienne. Mais Paul ne la connaît pas. L'Adam céleste amène la δόξα comme Jésus (v. pl. ht. chap. V) l'avait annoncé. A plus forte raison, est-il extrêmement invraisemblable que l'apôtre I Cor. 11 : 7 ait voulu appeler l'homme empirique (dans le sens de ἀνήρ) : δόξα θεοῦ.

C'est un argument de plus en faveur de l'interprétation de ce terme donnée par GINSBURGER, v. supra p. 164,2.

Littérature sur Δόξα. 1° CASPARI, *Die Bedeutung der Wortsippe* כָּבוֹד *im Hebräischen* (1908). 2° A. v. GALL, *Die Herrlichkeit Gottes* (1900). 3° APTOWITZER, *Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen der Menschen* (*Mitteilungen der Gesellschaft für Wissenschaft des Judentums*, tome 64 (année 1920), pp. 227-231, 305-313 ; tome 65 (1921), pp. 71-86, 164-187. 4° J. ABRAHAMS, *The Glory of God* (Oxford Univers. Press 1925). 5° MURMELSTEIN, *op. cit.* p. 85. 6° J. SCHNEIDER, *Doxa, eine bedeutungsgeschichtliche Studie* (1932). 7° H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes* (Z. N. W., Beiheft 16, année 1934). Cet ouvrage contient de longues digressions sur les religions primitives, dont on ne voit pas bien l'utilité. 8° G. KITTEL, Article δόξα in : *Th. W.*, II 235.

Sur εἰκὼν v. KLEINKNECHT, sub art. in : *Th. W.* II, 386 suiv.

(2) Sur la splendeur lumineuse des Saints dans le monde futur, v. Daniel 12 : 3 et le traité *Sanhédrin* 100 *a* (GOLDSCHMIDT, grande édit. VII, 439).

Dans d'autres textes encore, notamment I Cor. 15 : 42-43 *δόξα* est supposée en opposition à *φθορά* (1).

C'est d'ailleurs la Shechinah qui ressuscite le Christ selon Rom. 6 : 4 (*ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τῆς τοῦ πατρὸς*...) (2). Il y a donc une parenté indéniable entre les deux hypostases : *εἰκών* et *δόξα*, mais elles ne sont pas identiques et c'est pourquoi les origines philosophiques de l'iconologie ne doivent pas être recherchées dans la Doxologie.

S'agirait-il d'un reste de Sophiologie? Les traces d'une doctrine de la חָכְמָה comme hypostase ne manquent pas chez Paul. Nous rappelons notamment la célèbre péricope de I Cor. 1 : 18-31, qui oppose deux Sagesses, dont l'une, bonne au début, a été précipitée par Dieu du haut de sa dignité, tandis que l'autre, cachée auparavant, est destinée à la remplacer. Il est difficile de ne pas y voir une lointaine analogie avec la doctrine valentinienne des deux *Σοφίαι*, qui elle-même n'est sans doute que la mise en œuvre philosophique d'un vieux mythe qui ne se trouve pas dans l'A. T., mais dont Paul aurait pu à la rigueur avoir eu connaissance. Mais cette explication serait très hypothétique, et il n'y a pas trace de personnification des Sagesses chez l'Apôtre ; jamais d'ailleurs, le terme d'« image de Dieu » n'est employé chez Paul pour l'une ou pour l'autre des deux « Sagesses ».

D'autres textes « iconologiques » qui se rapprochent davantage de la Sophiologie de la littérature juive, ignorent précisément le mot *σοφία*, comme nous venons de voir.

---

(1) cp. aussi Col. 1 : 11 ; 1 : 27 ; 3 : 4.
Rom 9 : 4 ; 9 : 23 ; I Cor. 2 : 7.
I Cor. 2 : 8, où le Christ est désigné comme baal kavôd (κύριος τῆς δόξης), c'est-à-dire « Maître de la Splendeur » ou « le glorieux ».
II Cor. 4 : 6 ; Phil. 3 : 21 ; II Thess. 2 : 14. Que la δόξα (זיו) sera accordée du moins aux lecteurs assidus de la Torah, c'est ce qu'affirme le traité Sanhedr. 100 *a*, Goldschmidt, [1] VII, 439.

(2) Ce principe est en désaccord avec un autre qui attribue ce mérite à la rouah = πνεῦμα (Rom. 8 : 11 e. a.).

Nous sommes donc en présence de deux groupes de textes, dont les uns emploient le terme de « Sophia » dans un sens qui ne s'accorde ni avec la littérature juive ni avec la signification du terme *εἰκών* chez Paul, tandis que les autres, qui, pour le fond, s'accordent avec l'idée de « chokmah », ignorent le *terme* de « Sophia » Cette situation rend bien précaire l'hypothèse d'une survivance de la sophiologie juive chez Paul (1).

Il nous semble dès lors beaucoup plus correct de rattacher l'hypostase dite *εἰκὼν* à une doctrine qui existe réellement chez notre auteur, en un état très florissant, à savoir celle des deux Adams. L'un, en tout cas, l'Adam spirituel, a été considéré comme *demoutha,* qui est l'équivalent exact de *εἰκών*. L'humanité du Christ est donc si peu opposée à sa ressemblance divine que c'est précisément en sa qualité d'Adam céleste qu'il est *εἰκὼν θεοῦ* (2).

---

(1) Tout ce que nous accorderons donc à H. WINDISCH (*Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, in *NTliche Studien für G. Heinrich,* 1914, 220-234), c'est que la Sophiologie juive a un *équivalent* chez Paul.

(2) Il résulte de ces constatations que la question posée par une certaine dogmatique populaire « Christ est-il Dieu ou simple Homme? » et que l'orthodoxie résout dans le sens théologique et ses adversaires dans le sens anthropologique (en supposant le sens empirique d'Adam), est une de celles qu'il suffit de poser pour ne plus rien comprendre à la christologie paulinienne. Si on emploie le terme « Dieu » au sens juif, alors il n'y a qu'un Dieu : ὁ πατήρ ; si, au contraire, on veut appeler dieux tous les êtres supérieurs à l'homme empirique (comme les chiens divinisent les hommes ou les fleurs les abeilles), il est évident que le Jésus paulinien, dans sa préexistence et sa postexistence, est un dieu et non pas un homme. Mais alors ce terme ne signifie plus grand chose, vu que le sauveur chrétien se confondrait avec l'énorme foule des anges supérieurs. C'est pourquoi Paul n'applique jamais ni dans un sens ni dans l'autre, le terme de θεὸς au Christ. Seul le mot Adam (céleste) caractérise exactement sa position métaphysique exceptionnelle.

Le problème métaphysique contenu dans l'énoncé: *Deus homo factus est*, n'existe donc pas sur le plan paulinien, pour la simple raison que Christ a été « Homo » déjà dans sa préexistence (il faudrait dire : *HOMO homo factus est*). D'autre part, sa qualité de εἰκὼν θεοῦ (qui résulte de sa dignité adamique) *garantit ipso facto l'absoluité de la révélation chrétienne.* — Dans la doctrine du Logos que les Alexandrins, en suivant

Note au sujet de Rom. 9 : 5.

ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.

Le Christ est-il ici appelé Dieu? Il faudrait d'abord s'entendre sur la construction de ce bout de phrase.

On peut très bien soutenir que les derniers mots : θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας forment une nouvelle phrase renfermant une doxologie en l'honneur de Dieu le Père. Et il en est de même, si on rattache à cette doxologie les mots : ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, de manière à accorder le participe ὢν avec θεὸς et à prendre πάντων comme neutre. On traduirait alors : *Béni soit Dieu* (le Père) *qui est au-dessus de l'Univers, pour tous les siècles, Amen.* Nous ne voyons pas ce qu'on pourrait objecter à cette exégèse.

Mais, même en prenant ὁ ὢν comme se rapportant à Χριστὸς, et θεὸς comme attribut de ὢν, l'expression montrerait clairement que le terme de θεὸς, à lui seul, est absolument insuffisant à exprimer la dignité éminente du Christ. On a dû y ajouter ὁ ὢν ἐπὶ πάντων. Dans ce cas πάντων serait probablement masculin si bien qu'il faudrait traduire : le Christ qui est un dieu au-dessus de tous les autres, à savoir de tous les autres dieux dont il est question dans le texte « polythéiste » de I Cor. 8 : 5 (1).

Quant au titre de Kyrios, il n'est pas non plus absolument heureux, pour la simple raison qu'il y a également d'autres κύριοι. C'est pourquoi « Kyrios » est très souvent accompagné du génétif possessif ἡμῶν. Il est *notre* Seigneur, c'est-à-dire 1° nous lui obéissons, 2° il est à notre avis le Roi de l'Univers (I Cor. 8 : 6).

Note concernant le mythe d'Adam.

L'Adam qui s'humilie a-t-il des parallèles dans l'Histoire des Religions ou de la Gnose? Voici ce qu'il faudrait rappeler à ce sujet : à côté du mythe des deux Adams (v. le Sermon des Naassènes, cp. pl. ht. p. 154,1) nous trouvons dans le syncrétisme gnostique un certain nombre d'autres mythes où un seul Adam réunit en lui les qualités de l'un et les défauts de l'autre des deux Adams pauliniens. Nous pensons avant tout au « Poimandrès », aux nombreux mythes mandéens, ainsi qu'au Manichéisme (2). C'est le motif de l'Ἄνθρωπος qui se laisse choir dans la matière,

---

Philon, ont prise comme point de départ de leur christologie, cette absoluité se trouve si peu garantie, qu'on a dû se livrer des guerres acharnées pour tenter de préciser d'une manière satisfaisante la position du Logos par rapport au Père. Nous n'avons pas à juger ici de la réussite de cette entreprise. Il nous suffit de remarquer que cette Logo-machie n'aurait jamais pu naître si on s'était placé résolument sur le terrain de la doctrine paulinienne.

(1) Nous ne sommes pas tout à fait d'accord, sur ce point avec l'excellent article du *Th. W.*, III (article θεὸς, par STAUFFER e. a.), qui discute cette question p. 106.

(2) La meilleure édition du Poimandrès dans SCOTT « *Hermetica* » (Oxford 1924/(26).

mais qui réussit à s'en dégager et à retourner au Ciel ([1]). Parfois ce motif prend la forme d'une descente volontaire aux enfers (pas sur la terre !) dans le but de vaincre les puissances hostiles. Il est possible qu'un ou plusieurs de ces mythes (sous une forme plus ancienne, cela va sans dire) aient jété leur ombre sur les spéculations chrétiennes de l'Adam céleste. Mais on voit bien dans quel sens ils ont dû être modifiés et complétés. La christologie n'a pu utiliser ces mythes tels quels. Le motif de la descente dans la matière a dû être modifié dans le sens de Phil. 2 ou de Ep. Hébr. 2. De plus, dans le vieux mythe, qui dans son essence, suppose la conception « circulaire » du temps ([2]), rien de réellement nouveau ne se produit. La Fin sera pareille aux débuts. C'est pourquoi chez les chrétiens la nouvelle idée de la κυριότης, c'est-à-dire l'idée messianique, doit se greffer sur ce motif ancien.

Note sur l'expression ὡς ἄνθρωπος.

Nous pensons avec LOHMEYER que derrière ὡς ἄνθρωπος (Phil 2 : 7 *b* : σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος) sa cache la locution *Kebarnash*. Mais nous sommes moins sûr du sens spéculatif de ces mots en cet endroit. Ce qui est certain, c'est qu'au verset 7 *a* l'expression μορφὴν ἀνθρώπου λαβών, à laquelle on s'attend, est évitée. Ce serait cependant à première vue la contrepartie exacte de ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων du verset 6. De plus les 2e et 3e lignes de la deuxième strophe (v. 7 *a* et 7 *b*) forment un ὕστερον πρότερον très net. Car dans le processus d'humiliation progressive la mention de la nature humaine aurait dû précéder celle du rôle de δοῦλος.

Notre interprétation de la première strophe nous permet de résoudre cette énigme. Μορφὴ ἀνθρώπου n'est plus de mise à la 2e strophe. Car si le Sauveur est image de Dieu selon la première strophe, c'est précisément parce qu'il est l'HOMME au sens idéal. L'expression δοῦλος permet donc d'éviter un jeu de mot déplacé.

Ce n'est que la troisième ligne de la 2e strophe (v. 7 *b*) qu'on mentionne *expressis verbis*, sa nouvelle qualité d'homme charnel, mais en employant prudemment le pluriel : « il devint semblable aux hommes » c'est-à-dire aux hommes charnels naturellement, qui seuls existent (à ce moment) au pluriel. Tout malentendu étant ainsi écarté, l'auteur peut à la troisième strophe enfin le désigner comme homme charnel au singulier (7*c* καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Si on veut retrouver le sens théologique de « barnash » dans la troisième strophe (v. 7 *c*), il faut traduire : « après s'être trouvé précédemment dans la qualité de ANTHROPOS, il s'humilia, etc. »([3])

([1]) Ne pas confondre cet Adam avec l'Adam qadmôn des spéculations juives ni, évidemment avec l'Homme de Daniel. Des synthèses prématurés risqueraient de tout embrouiller. v. les remarques très justes de FRÖVIG, B. F. 31 : 2, p. 55.

([2]) v. H. Ch. PUECH, *La notion du temps chez Irénée* (Article devant paraître prochainement dans la R. H. P. R.).

([3]) cp. notre article Κύριος Ἄνθρωπος, R.H.P.R. 1936, p. 196-209.

CHAPITRE IX

LE ROYAUME MESSIANIQUE CHEZ L'APOTRE PAUL

Mais il est temps de revenir à notre texte de Phil. 2. Il jette une vive lumière non seulement sur le rôle de la doctrine adamique dans le paulinisme, mais encore sur la signification du titre de κύριος dans le prépaulinisme ainsi que chez Paul, qui l'accepte. Qu'il soit emprunté au culte impérial ou au culte d'une divinité sémitique, désignée par Adôn ou Mara, il constitue de toute manière un apport important des Eglises de Syrie (1) qui sont comme la mère nourricière du Paulinisme, et il désigne le Sauveur ressuscité comme le Roi de l'Univers qui a droit à un culte *quasi* divin, comme dira plus tard Pline-le-Jeune dans sa lettre (X : 96) à Trajan. Mais ce qui est particulièrement intéressant, c'est que le début de ce règne est nettement indiqué. C'est après sa mort, au moment que l'apôtre désigne par ailleurs comme la résurrection, qu'il est intrônisé dans sa dignité, qui — répétons-le — constitue un surcroît de pouvoir que ne détenait pas l'Adam préexistant. Nous ignorons si, d'après les idées du psalmiste inconnu, ce Royaume devait être éternel ou non. Mais il y a lieu de souligner que son

(1) La très importante brochure de E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem* (Gœttingue 1936), propose de rattacher le christianisme syrien et transjordanien directement aux communautés galiléennes (fondées par Jésus) qui auraient fait de la mission indépendamment de Jérusalem — idée très suggestive que nous ne pouvons que signaler ici.

début coïncide absolument avec le moment que la première christologie de l'Eglise que nous puissions saisir, place à l'aurore du règne messianique. Une fois admis que Jésus est l'Oint — au sens spirituel naturellement — on n'a pas hésité à placer l'onction à un moment qui suit sa mort d'assez près, et cela non pour des raisons scripturaires, mais pour des motifs qui étaient en rapport étroit avec des expériences spirituelles faites par les chrétiens de l'époque. La preuve en est qu'on n'a pas songé immédiatement à l'utilisation d'un titre nettement messianique pour désigner l'élévation glorieuse de Jésus, qui était une certitude d'ordre religieux. Dans Actes 5 : 31, on lui donne le titre de *ἀρχηγὸς* et *σωτὴρ* ; on le place à la droite de Dieu, ce qui est comme un souvenir de la doctrine de l'Homme et non pas du Messie. Le titre d'Oint manque (1).

Mais on conçoit que la conception christologique fondamentale pouvait se prêter soit à l'application du titre *κύριος*, soit à celui de *χριστὸς*. Nous voyons l'apparition des deux à la fois dans Actes 2 : 32-36, non pas au début du texte qui parle seulement de l'élévation, et d'une réception du St-Esprit (qui est sans doute l'onction quoique le terme soit absent), mais à la fin du passage (2).

---

(1) Τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· — Dans une couche, assez mince d'ailleurs, de la christologie, on a fait de Jésus un prophète. Des débris de cette stratification se retrouvent d'une part dans les évangiles (où on se demande si Jésus est un prophète, v. surtout Marc 6 : 15 et par. ; 8 : 28 et par.), d'autre part Actes 3 : 22-23 et 7 : 37. E. FASCHER dans sa monographie ΠΡΟΦΗΤΗΣ (Giessen 1927) a examiné de près les textes des évangiles ; il signale également Actes 3 : 22 (p. 182), mais uniquement pour montrer que Moïse a été invoqué comme témoin en faveur de la messianité de Jésus. Il ne semble pas avoir vu que ces citations présupposent l'essence prophétique de Jésus, v. a. A. FRÖVIG, *Das Selbstbewusstsein Jesu als Lehrer und Wundertäter* (Leipzig 1918), p. 100 suiv.

(2) τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεὸς ..... τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεε τοῦτο ..... ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός

Il y a peut-être des raisons de douter de l'ancienneté du terme de Kyrios dans ce passage, qu'on s'étonne de trouver ici et qui pourrait bien être mis sur le compte de l'ami de Théophile (1).

L'expression *χριστὸν ἐποίησεν* est très caractéristique pour la christologie judéo-chrétienne ancienne. C'est l'idée de l'onction par Dieu qui, évidemment, exprimait l'élévation spirituelle du Sauveur d'une manière conforme aux habitudes de pensée palestiniennes. C'est elle encore qui intéressait en premier lieu l'apologétique chrétienne jérusalémite qu'on pourrait appeler judéophile plutôt qu'anti-juive.

Nous rappellerons ensuite la phrase curieuse *ἔχρισεν αὐτον ὁ θεὸς* que nous rencontrons Actes 10 : 38 (2). Elle nous permet de saisir sur le vif et dans la situation de « l'aoriste » la genèse de cette conception qui, une fois figée, se cristallise dans l'adjectif verbal *Χριστὸς Θεοῦ*. (Luc 2 : 26 ; 9 : 20 ; Actes 3 : 18 ; 4 : 26 = *ψ* 2 : 2), et plus tard *Χριστός* tout court. Dans tous ces textes, l'intrônisation messianique prend place au moment de l'élévation céleste de Jésus.

Au fur et à mesure que « Christos » devient un nom propre, comme c'est presque toujours le cas chez Paul, le sens verbal

---

(1) M. Goguel, *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif* (Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, tome 47, Paris 1933), p. 19-26, et F. Ménégoz, *Résurrection*, R.H.P.R. 1936, 347-384.

(2) Dans le contexte actuel, l'onction semble être placée au début du ministère de Jésus. Mais ce bout de phrase (38a β) fait double emploi avec 38 *c* (ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ). De plus 38aβ interrompt la construction de la phrase qui devait se lire ainsi : Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὃς διῆλθεν, etc. (38*aα* + 38*b*, etc.). Nous sommes donc en présence d'un arrangement de seconde main, qui utilise deux formules anciennes, mais en les combinant maladroitement. Il y a d'ailleurs encore d'autres indices de surcharges dans cette partie du discours : la phrase 37 *b* (ἀρξάμενος . . . . . Ἰωάννης) ne rentre pas dans la construction et ne se trouve pas au même endroit dans tous les mss.

s'efface. Mais les souvenirs du moment où le titre lui fut conféré par Dieu, se révèle chaque fois qu'une explication est donnée au sujet de son Royaume. C'est le cas dans le fameux préambule de l'Epître aux Romains d'après lequel Jésus a été élevé à la dignité de Fils de Dieu par la Gébourah (*δύναμις θεοῦ*) immédiatement après la résurrection (1).

Sans aucun doute, *υἱὸς θεοῦ* au verset 4, a le sens messianique, comme dans le psaume 2 et dans les textes synoptiques qui le citent ; il est probable que l'expression a le même sens au verset 3. D'ailleurs, même si ce n'était pas le cas, cela n'infirmerait en rien l'interprétation du v. 4 ni les conclusions qu'il faut en tirer sur le début de l'ère messianique chez Paul (2).

Une messianité commençant au moment envisagé par Marc 9 ou Marc 1 est encore inconnue de l'apôtre. On a d'ailleurs l'impression que le baptême de Jésus par Jean ne joue aucun rôle dogmatique chez Paul. C'est sur la mort et la résurrection du Christ (interprétées d'une certaine manière naturellement) que se greffe le baptême

---

(1) Celle-ci joue évidemment chez Paul un rôle plus grand et plus précis que dans la christologie antérieure, où ἤγειρεν n'a pas forcément le sens de résurrection « corporelle », telle que Paul l'a fixée. Mais c'est là un des aspects de la question qui a déjà été définitivement mis en lumière par l'ouvrage désormais classique de M. Goguel, cité pl. ht. p.173,1. Il est d'autant moins nécessaire d'y revenir que ce problème particulier ne nous concerne pas directement ici. — Parmi les nombreuses publications antérieures, nous recommandons l'excellent livre de M. Bowen, le regretté exégète du Meadville Theological College de Chicago, intitulé : *Resurrection in the New Testament* (1912), ainsi que les publications très soignées de M. L. Brun, not. *Die Auferstehung in der urchristlichen Ueberlieferung* (1924) et *Le contenu religieux de la croyance à la résurrection dans le christianisme primitif* R.H.P.R. 1928, p. 503-512. cp. aussi Th. Haering, *Das « Wie » der Auferstehung Jesu* in : *Theologische Festschrift für* G. N. Bonwetsch (Leipzig 1918), p. 120-126.

(2) Voici les versets desquels nous parlons : Rom. 1 : 2 ὃ (= τὸ εὐαγγέλιον) προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, (3) περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος ΔαFὶδ κατὰ σάρκα, (4) τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν·

des chrétiens, et non sur le baptême johannique de Jésus. Il n'est pas non plus question d'attribuer au Sauveur une dignité messianique *dès sa préexistence.* Ce qui peut induire en erreur, c'est l'emploi ambigu du terme *υἱὸς θεοῦ,* qui, pour cette raison précisément, ne peut pas fournir de point de départ à une étude de la christologie paulinienne, et sur lequel nous reviendrons.

Ce qui est encore plus intéressant, c'est qu'on peut fixer le terme final du Royaume du Messie Jésus. Il est *a priori* probable que le royaume messianique, considéré en général comme transitoire par les rabbins qui enseignaient la venue du Royaume de Dieu dans un sens nettement eschatologique, ait une fin dans l'avenir (1). Mais nous avons l'heureuse fortune de posséder un texte qui l'enseigne *expressis verbis*: I Cor. 15 : 24-28 (2).

Le Messie rendra le gouvernement au Père lorsque tous les ennemis, y compris Thanatos, seront vaincus et détruits. Ce moment ne doit pas être très éloigné de la parousie, par laquelle il ramène la Shechinah et transporte les fidèles dans le Royaume du Père, qui leur est destiné comme héritage: *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ* (seule la deuxième partie de la phrase est une citation du *ψ* 110 : 1).

Cette explication n'est pas généralement admise. Encore A. SCHWEITZER croit devoir placer le royaume messianique entre la Parousie et une sorte de deuxième Fin du Monde. Mais cette interprétation le mène dans des difficultés inextricables. Car la période actuelle du Monde étant caractérisée et on peut presque dire définie par la lutte du Roi contre les Puissances hostiles à

---

(1) Si ce n'est pas le cas Luc 1 : 32-33, c'est que Gabriel (qui cependant ne devrait pas ignorer l'apocalyptique transcendante), se contente de citer Esaïe 9 : 6, qui lui-même s'inspire de II Sam. 7 : 13 suiv.

(2) Il est bien entendu qu'il s'agit ici de la conception de Paul lui-même ainsi que de la manière dont il a interprété le psaume de Phil. 2, et non pas de l'opinion de l'auteur ou du traducteur de cet hymne.

Dieu (qui doivent être vaincues avant la Parousie !) on ne voit pas pourquoi la guerre recommencerait ensuite [1].

Cette contradiction intolérable ne devrait être admise que si les textes parlaient nettement en sa faveur. Mais ce n'est précisément pas le cas. Le chap. 15 n'impose d'aucune manière l'hypothèse d'un Royaume du Fils *postérieur à la Parousie.* Tout ce qu'on pourrait accorder à A. S., c'est que par les luttes contre certaines puissances comme Thanatos, le royaume messianique déborde légèrement le temps fixé par la Parousie, vu que celle-ci est *suivie* de la résurrection des morts. Mais cela ne nous autoriserait pas à en fixer le *début* à ce moment.

Notre interprétation est d'ailleurs expressément confirmée par l'exégèse du texte de Col. 1 : 13 qui parle d'un Royaume du Fils comme d'un Royaume *présent*:

ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ [2].

Il en est évidemment tout autrement lorsque l'apôtre parle du Royaume de *Dieu,* dans lequel les fidèles entreront au moment de la manifestation de la Shechinah, par la transfiguration ou la résurrection. Le Royaume de Dieu, qui est nettement distinct du Royaume du Fils, est dans l'avenir.

---

(1) A. Schweitzer, (p. 66 de son livre *Die Mystik des Apostels Paulus,* Tubingue 1930) : « L'anéantissement de Satan et des puissances angéliques est terminée au moment de la Parousie de Jésus ». C'est pourquoi il avoue ne pas comprendre pourquoi le R. M. (qu'il place après la Parousie) comporte de nouvelles guerres contre les mêmes ennemis, « merkwürdigerweise ».... (p. 67). A la même page, il constate « *Eine Schilderung des messianischen Reiches besitzen wir von Paulus nicht* ». C'est exact dans le sens d'un royaume futur, et pour cause.

v. a. notre article R. H. P. R., 1932, p. 300-320.

(2) V. l'article de la R. H. P. R. cité dans la note précédente, où nous avons démontré que le Royaume *futur* est toujours celui du Père et non pas celui du Fils. Les deux sont toujours distingués (exc. dans l'Epître aux Ephésiens et dans les Epîtres pastorales). L'affirmation du Th. W. I 581, d'après laquelle les deux Royaumes coïncideraient toujours, est donc inexacte pour le Paulinisme.

Le Royaume messianique est donc intermédiaire « entre deux éons ». Il a comme mission spéciale d'anéantir les ennemis de Dieu et de rétablir le Royaume du Père. Par ces deux traits, la christologie paulinienne accuse une parenté essentielle avec l'eschatologie messianique juive [1].

Mais il spiritualise la notion du Messie conformément aux exigences de la tradition chrétienne antérieure, qui ignore le Messie charnel [2], et en accord avec les exigences de la vie mystique et cultuelle de l'Eglise, pour laquelle Jésus est le Seigneur régnant dans le monde invisible, combattant les Puissances qui ne sont pas de chair et de sang et projetant le Royaume sur un petit cercle de notre pauvre éon actuel.

L'Eglise est précisément ce cercle. Elle vit dans l'éon présent, y accepte le règne des puissances politiques, qui ont une certaine utilité, avant tout l'Etat romain, mais participe à la lutte contre les puissances sataniques du monde invisible. Celles-ci s'acharnent contre elle ; mais elle possède la force de les vaincre grâce à la participation au Pneuma. Rien ne saurait mieux caractériser la situation « entre deux éons » que précisément cette attitude curieuse de l'Eglise [3].

---

(1) Ce rapport est enveloppé de ténèbres seulement au cas où l'on néglige la distinction entre l'eschatologie de l'Homme et celle de l'Oint, qui forment deux chaînes parallèles. Les deux se retrouvent chez Paul. Mais les cimes de la chaîne messianique sont surélevées à une hauteur spirituelle nouvelle.

(2) Une quasi-incarnation de Jésus a lieu dans le corps mystique de l'Eglise. Seulement ce n'est pas à la notion de l'Oint, mais à celle d'Adam qu'il faut rattacher cette conception. V. pl. b. En cela il faut corriger la note 1, page 16, de notre article cité plus haut p. 176, 1.

(3) Les rapports entre la mystique paulinienne et son enseignement théologique ont été admirablement mis en lumière par M. Alb. SCHWEITZER. Nous pensons que sa thèse aurait encore gagné en vigueur, s'il avait placé le royaume messianique là où nous le voyons. — Sur l'influence du culte de Jésus sur la théologie de l'Eglise, v. G. P. WETTER, R. Th. Ph. 1924, 257-280.

Note sur les rapports établis par Lohmeyer entre les notions de « *Kyrios* » et de « *Menschensohn* ».

L. essaie d'expliquer historiquement et de rendre théologiquement compréhensible l'idée de κυριότης du psaume Phil. 2 : 6-11, en la rattachant étroitement à la notion « judéo-chrétienne » du Barnasha. Mais il faut alors préciser de quelle adamologie il s'agit. Comme dans le judéo-christianisme palestinien la figure d'Adam a bien vite fait place à celle du Messie, on pourrait dès lors essayer de rattacher la spéculation adamique de notre psaume soit à la pensée de Jésus, soit directement à l'Adamologie hénochienne. Mais aucune de ses voies n'est praticable. Si Jésus et Hénoch connaissent un Barnash futur, ils ignorent en revanche le Barnasha descendant des cieux pour s'incarner. (1) C'est précisément, d'après M. L., un des aspects essentiels de la pensée de notre psalmiste que de connaître une incarnation de l'Ἄνθρωπος. D'autre part, l'auteur *ad Hebraeos* connaît également, comme Phil. 2, un Adam qui quitte l'au-delà pour s'incarner, pour vivre dans l'humilité et dans l'obéissance, et pour être finalement élevé au Ciel. Mais ce schéma se révèle inapte à exprimer l'idée de l'auteur *ad Hebraeos* sur le rôle du Christ céleste et son Ascension. Ainsi que nous avons vu, c'est la catégorie du Grand prêtre céleste, empruntée à Philon, qu'il lui applique. Le mythe d'Adam pourrait, à lui seul, simplement assurer son retour au Ciel et rien de plus. C'est tellement vrai que M. L. est obligé, de par le schéma adamologique qu'il impose à toute l'épître aux Hébreux, de voir dans le retour du Fils de l'Homme au Ciel *l'idée centrale* de sa sotériologie. « *Er geht zurück in den Himmel und erst in dieser Rückkehr ist das Werk der Einigung zwischen Gott und Welt vollendet* » (p. 81). Mais cette manière de voir aboutit à ce qui nous semble être une méconnaissance de toute la tendance religieuse de l'auteur de cette épître, qui exige, comme le psaume de Phil. 2, l'affirmation de la création d'une *situation nouvelle* par la mort et l'élévation du Grand prêtre (nouvelle pour lui et pour le Monde). Ce progrès exclut précisément l'application du schéma adamologique au monde futur. De fait, le terme de ἄνθρωπος disparaît totalement dès le moment où sa pensée se dirige vers l'Ascension du Grand prêtre et ses conséquences. Nous n'avons donc pas le droit de le lui imposer à un tournant de sa pensée où il l'abandonne lui-même.

Pour en revenir à Phil. 2, il se peut naturellement que l'auteur, en exaltant la puissance universelle du Kyrios, se soit souvenu des textes de Daniel ou de Hénoch qui accordent une puissance analogue au Barnasha. Mais il faut insister sur le fait que l'HOMME présupposé dans les strophes 2 et 3 (et comme nous pensons, déjà strophe première), n'est pas le même que celui de Daniel. C'est pourquoi l'explication historique ou théologique de la κυριότης à l'aide de l'Ἄνθρωπος du début du psaume, nous semble être une erreur (2).

(1) v. D. A. Frövig, *Der Kyriosglaube des N. T. etc.* (B. F. 31 : 2, 1928), p. 55 suiv.

(2) Nous n'ignorons pas que le quatrième Evangile connaît un « Fils

Addition sur l'emploi de υἱὸς θεοῦ chez Paul.

Si on nous demandait quelle serait, dans l'exploration de la christologie paulinienne, la voie qui mènerait le plus rapidement à une impasse, nous mentionnerions volontiers l'étude du terme *υἱὸς θεοῦ*. Comme nous l'avons déjà constaté, cette expression revêt, selon les cas, deux significations différentes que seule une étude christologique préalable entreprise selon un autre plan permet de démêler.

« Fils de Dieu » peut, en effet, avoir le sens messianique, tout comme dans les psaumes royaux, ou dans les récits de la transfiguration et du Baptême, qui en citent des passages.

Nous avons vu qu'il en est aussi ainsi Rom. 1 : 4. De même Col. 1 : 13 l'expression *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* est synonyme de *υἱὸς ἀγαπητὸς* (1).

Dans ce texte, les termes de *βασιλεία* et *υἱὸς* sont naturellement équivalents. C'est en tant que *βασιλεὺς* que le Sauveur porte le titre de *υἱός*, comme tous les Messies juifs. Le sens adoptianiste est donc ici incontestable. Mais il va sans dire que toute la christologie n'est pas adoptianiste, comme le croit M. Barnikol (2). Il y a d'ailleurs lieu de remarquer que le psaume 2 n'est jamais cité par Paul : il répond trop peu aux exigences de la notion messianique transformée de l'Apôtre.

Mais constatons un autre fait : même en laissant délibérément de côté la mention du Fils dans des contextes qui ne permettent pas de l'éclaircir et en tenant compte de la tendance inhérente

---

de l'Homme » qui descend du Ciel. Seulement ce n'est pas pour s'humilier, mais pour révéler sa δόξα ! De plus il faudrait démontrer que l'Ἄνθρωπος johannique « venu dans le Monde » est une figure ancienne et qu'il ne s'agit pas simplement d'une rétrodatation de l'apparition du υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου de la tradition synoptique.

(1) v. Gen. 22 : 2 את בנך את יחידך, cp. *ibid.* 12 et 16 ; Jér. 31 : 20 : יֶלֶד שַׁעֲשֻׁעִים

(2) v. *op. cit. infra*, p. 184,1.

à ces termes, d'évoluer dans le sens d'un nom propre ou d'une simple épithète, nous rencontrons cependant des textes où **υἱὸς θεοῦ** désigne nettement le Sauveur dans la Préexistence. Nous pensons à des passages comme Rom. 8 : 3 :**τὸν αὑτοῦ υἱὸν πέμψας...** ou Rom. 8 : 32 : **ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο.** Dans le deuxième cas, la proximité du verset 28 où nous trouvons un autre texte important, est un préjudice favorable à son rattachement à la même racine christologique. Or que dit le verset 28? **ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς** (*ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi destinés d'avance à devenir semblables à l'image de son fils, si bien que celui-ci devînt le premier né entre beaucoup de frères*). Le fait qu'il s'agit d'une décision divine pré-temporelle ou extratemporelle ne donne naturellement aucune indication sur le sens précis de «Fils» ; il se pourrait que Dieu eût eu en vue le futur **κύριος** glorifié. Nous ne pourrions pas non plus, s'il s'agissait d'un fragment isolé d'un penseur inconnu, savoir s'il est question d'une ressemblance avec le premier Adam ou d'une ressemblance métaphysique avec l'Adam céleste (que l'Homme posséderait par sa nature comme chez certains gnostiques). Mais le contexte montre qu'il s'agit naturellement des élus. Et heureusement, nous connaissons parfaitement bien l'être dont les élus doivent porter l'image en eux. C'est l'Adam céleste ; mais ce n'est pas au début des temps que Dieu les lui rend conformes (comme peut-être chez les gnostiques « enflés » de Corinthe). Il les a choisis pour qu'ils le devinssent à un certain moment de l'histoire de l'Humanité, par leur rattachement à l'Eglise chrétienne, plus exactement par leur conformation à la mort et à la résurrection du Christ.

Nous voilà, à première vue, bien éloignés de l'Adam préexistant. C'est cependant cet Adam céleste que nous devons porter en nous ; mais ce n'est pas en sa qualité de premier-né de la création,

mais en sa qualité de *premier-né d'entre les morts* [1]. Parmi les deux naissances d'Adam, c'est la seconde qui importe ici. Nous voilà donc arrivés à la constatation d'un troisième sens de *υἱὸς ϑεοῦ*. « Filialité » est ici équivalent de la *deuxième* naissance chez l'Adam céleste. Dès lors, il ne sera pas téméraire de rattacher également à la conception adamique le deuxième sens de *υἱὸς ϑεοῦ*, à savoir le sens préexistentiel. L'Adam céleste est doublement « Fils de Dieu »: une première fois comme premier-né de Dieu dans la préexistence ; une seconde fois comme premier-né d'entre les morts, par la résurrection, miracle par lequel Dieu l'appelle une seconde fois à la vie. Il ne peut pas être question d'une assimilation des fidèles à Jésus en tant que Messie. Ce n'est pas l'image de l'Oint que nous portons en nous, ce n'est pas un Kyrios de l'Univers en miniature qui est caché en nous, c'est toujours l'image de l'Adam ouranien [2] (v. I Cor. 15 : 49).

Ces rapports une fois établis, nous ne nous laisserons plus dérouter par le fait que le terme de Christos est employé dans des textes *thanatologiques* comme Rom. 6 : 1-11 ou I Cor. 1 : 23. Ainsi que nous l'avons remarqué souvent, ce mot est devenu un nom propre. *Il ne faut donc pas en conclure que ce serait en sa qualité de Messie que Jésus serait mort.* D'ailleurs, nous pouvons très bien expliquer psychologiquement cette apparition un peu illogique du terme de Messie. Nous savons que c'est l'Ascension que Paul interprète dans le sens d'une résurrection; Jésus, en remontant au ciel, devient la seconde puissance ou le Kyrios.

---

(1) Il est à peine besoin de remarquer que nous touchons ici du doigt une des différences les plus profondes entre la mentalité paulinienne et la mentalité gnostique.

(2) Quant à la descendance davidique de Jésus, Paul la mentionne Rom. 1 : 3, non pas pour en tirer des conclusions messianistes, mais pour illustrer la pleine réalité de son humanité et de sa naissance. Parmi les trois naissances de l'Anthropos céleste que Paul connaît, la naissance terrestre est la seule qui ne soit pas surnaturelle. C'est pourquoi le docétisme, même le docétisme mitigé des récits de naissance de Matth. et de Luc, est ici absent.

La Croix est ainsi d'une certaine manière la porte d'entrée à la Gloire messianique. Ce paradoxe, Paul tenait à l'affirmer d'une manière tranchée ; il est donc naturel qu'il se serve de l'expression de *Messie crucifié,* pour souligner ce scandale.

Ce n'est cependant pas à la doctrine messianique qu'il faut rattacher la mystique paulinienne. Il s'agit dans ces cas du *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν.* Nous comprenons maintenant aussi Gal. 2 : 19-20 : *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζᾶ δὲ οὐκέτι ἐγά· ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ἑ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ* (1).

Ce texte est non seulement un des plus beaux du N. T., mais aussi un des plus caractéristiques de la pensée paulinienne. Ce n'est évidemment pas le Messie qui s'est donné pour nous, mais l'HOMME, celui qui devait mourir et ressusciter.

« Barnasha doit souffrir... ».

Tant que nous parcourions la Galilée avec les disciples de Jésus, rien ne nous permettait de voir dans ce logion autre chose qu'une allusion de Jésus à sa propre mort en tant qu'homme empirique, et ce serait certainement une erreur historique que de l'interpréter autrement.

Mais les choses se passent comme si à la lumière du Paulinisme, un sens supplémentaire en apparaissait clairement qui, chose curieuse, est aussi rigoureusement conforme à la lettre du texte : il faut que l'HOMME (*Ἀδὰμ ἐπουράνιος*) meure, afin que l'HOMME puisse apparaître sur les nuées et amener le Royaume...

ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον,
ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς, τότε ἐμνήσθησαν . . . .

(1) « *Moi je suis mort pour la Loi et par la Loi, afin que je vive pour Dieu ; j'ai été crucifié avec Christ ; et la vie charnelle que je vis maintenant, je la vis dans la foi qui m'a été accordée par le fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré à la mort pour moi* ».

REMARQUE SUR LES TROIS NAISSANCES DU SEIGNEUR.

Nous avions commencé par classer parmi les textes messianiques certains textes parlant de la Filialité de Jésus, si bien que υἱὸς devint synonyme de *Oint* et de *Kyrios*. Cette conception pouvait s'appuyer non seulement sur l'usage du terme υἱὸς dans les LXX, mais encore sur la coïncidence du début de la filialité avec le début du règne du Kyrios. C'est ainsi que nous trouvons mentionné expressément le Royaume du Fils dans Col. 1 : 13.

Toutefois on pourrait se demander si les résultats des pages précédentes ne nous obligent pas à réviser ce jugement jusqu'à un certain point. Si Adam est le Prototokos II, n'est-il pas plus simple de rattacher à la spéculation adamique la deuxième filialité (celle que nous avons appelée messianique) également? Rappelons que nous sommes en présence de trois naissances d'Adam:

1° La naissance précosmique du Fils qui est πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

2° La naissance charnelle ἐκ γυναικὸς comme υἱὸς ΔαΓίδ.

3° La résurrection par le Saint-Esprit qui en fait le πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν.

En laissant de côté la deuxième, on voit que le Fils est né du Père et de l'Esprit. Mais Paul ne va pas tout à fait jusque-là. C'est bien par l'Esprit que Dieu l'appelle à la vie au deuxième cas, mais il est appelé ben élohîm et non pas ben-harouach.

Mais tout bien pesé, le sens *messianique* d'un texte comme Rom. 1 : 4 ne nous semble faire aucun doute.

Nous pouvons d'ailleurs très bien expliquer le flottement dans le sens de υἱὸς θεοῦ, même dans les textes postexistentiels. Car la théologie résurrectionniste de Paul n'est pas exactement la même que celle de l'élévation glorieuse dont Paul a hérité et que nous retrouvons à peu de chose près Rom. 1 : 3-4. Cependant la jonction des deux doctrines sur ce point précis se fait sans trop de heurt. C'est pourquoi les deux lignes se rencontrent dans la conception de l'Eglise. C'est Adam ressuscité qui est le « Chef » (κεφαλή) de l'Eglise, mais c'est le κύριος qui est l'objet du Culte.

Il faut encore souligner que l'idée d'une deuxième (ou si on veut d'une troisième) naissance de l'Adam est spécifiquement chrétienne. Elle ne saurait être dérivée de l'eschatologie juive. Elle est issue de l'interprétation théologique de la mort de Jésus, ainsi que du renversement de la situation survenue ensuite, dont on puisait la certitude dans le contact avec des réalités spirituelles d'une évidence religieuse particulière. L'apport spécifiquement paulinien est, autant que nous pouvons voir, constitué par la doctrine de la résurrection du Christ qui est mise en rapport avec la création de l'homme nouveau dans chaque fidèle (1). La résurrection devient ainsi une sorte de clef de voûte de tout l'édifice théologique, vers laquelle convergent les lignes sotériologique, christologique, mystique, ainsi que la conception très curieuse des sacrements dont il nous restera à dire quelques mots.

---

(1) Si l'on veut, il a enrichi la notion de filialité messianique ou kyriologique de l'idée d'une naissance résurrectionnelle du Barnash.

CHAPITRE X

ADAMOLOGIE ET SOTÉRIOLOGIE

M. BARNIKOL [1] nie que Paul ait enseigné une christologie de la préexistence. Cette thèse, repoussée avec raison par l'ensemble des critiques, n'est pas intéressante en elle-même. Ce qui est plus curieux, c'est que cet auteur a eu le courage de pousser jusqu'à ses dernières conséquences une interprétation qui voit dans l'Homme de Daniel l'origine historique de celui de Paul. Si cette thèse était exacte, le terme de ἐπουράνιος I Cor. 15 : 48-49 devrait, en effet, comme l'enseigne M. B., désigner uniquement le Christ tel qu'il vit au Ciel après sa Résurrection et en préparant sa Parousie. Pas de Préexistence ouranienne dans ce cas. Si M. B. avait voulu mener cette conception à l'absurde, il n'aurait pas pu mieux procéder. Mais nous venons de voir que l'idée de l'élévation de Jésus à la droite du Père est certainement indépendante de la conception paulinienne particulière de l'Anastase. Cette glorification s'exprime même chez Paul, — *a fortiori* dans tous les milieux pré- ou post-pauliniens ayant eu de l'influence sur la formation de la tradition synoptique — dans des catégories empruntées à la doctrine messianiste, qu'on s'est empressé de spiritualiser.

---

(1) « *Der nicht-paulinische Ursprung der Präexistenz-Christologie* » (*Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des N. T. und der Kirche,* Heft 6, Kiel 1932 ; idem « *Philipper II* », ibidem Heft 7, 1932). cp. la critique sévère mais juste par LOHMEYER, *Theologische Blätter,* février 1934.

Il n'en est pas de même de l'idée spécifiquement paulinienne de la Résurrection. Ici nous voyons réapparaître la philosophie adamologique. Tout comme Adam (le mari d'Eve) fut le premier-né — au sens habituel —, le Christ, chef de l'Eglise, est le premier-né d'entre les morts (Col. 1 : 18).

Nous sommes maintenant en mesure d'en indiquer les raisons. D'abord il n'y a pas, dans la littérature juive antérieure ou contemporaine, la moindre ombre d'une allusion à un Messie souffrant et encore moins à un Messie ressuscitant. Et il faut noter que la résurrection devrait précéder l'ère messianique. Or, même le serviteur de Yahvé d'Esaïe 52-53, que Paul, avec raison, ne cherche pas encore à assimiler au Roi de l'Univers, ignore la Résurrection. L'Apocalypse d'Esdras (postérieure aux écrits de Paul) ne connaît qu'une mort naturelle du Messie. L'Apocalypse de Baruch (également postérieure) qui semble parler d'un retour glorieux du Messie mort, ne souffle mot d'une résurrection dans un sens s'approchant tant soit peu du Paulinisme. De plus, l'interprétation de ce texte dans le sens d'une deuxième venue du Messie, repose probablement sur un contresens (1).

D'ailleurs, la doctrine adamique était comme prédestinée à servir de charpente à la doctrine de l'*ἀνάστασις*, événement devant jeter les bases d'une humanité nouvelle. C'est en se rendant conforme à la mort et à la résurrection de Jésus (par le baptême ou un événement d'ordre mystique censé coïncider avec lui) qu'on revêt le nouvel Adam et qu'on s'imprègne de l'image de cet Homme céleste (v. surtout Rom. 6 : 1-5 ; 8 : 29 ; I. Cor. 15 : 49). C'est elle qui garantit au fidèle la résurrection ou la transfiguration et qui fait de lui un membre de la nouvelle humanité, c'est-à-dire un membre du corps du nouvel Adam (2).

---

(1) Nous espérons présenter prochainement une remarque à ce sujet dans R.H.P.R.

(2) Le germe du corps de la résurrection est encore caché. C'est pourquoi le Nouvel Adam appartient encore au monde invisible. Il est

Le fait que le mot Christos, employé comme nom propre, figure dans des textes comme Rom. 6 : 3-4, ne saurait cacher le rôle fondamental joué ici par Jésus dans sa qualité d'Adam.

Il y a cependant un point d'intersection très net entre les deux lieux géométriques de la christologie paulinienne (la ligne adamique et la ligne messianique) : c'est la notion de l'Eglise. Elle est le corps mystique du 2e Adam ; mais en même temps, l'existence de l'Eglise avec ses souffrances et ses victoires représente sur le sol obscur de l'éon présent comme une tache lumineuse en forme de croix, attestant les vibrations des rayons de Vie, qui y pénètrent par une ouverture étroite et qui émanent du Royaume du *Christus Victor*.

Si notre exposé du rôle joué dans la christologie paulinienne par le messianisme (nous pourrions aussi dire : par le « christianisme ») est tant soit peu exact, nous devrons nous trouver en présence d'une philosophie de l'Histoire à 3 éons :

1° Le monde présent jusqu'au moment de la Croix et de la Résurrection, caractérisé par la déchéance de la création.

2° La période messianique comprise entre la Résurrection et la Parousie et caractérisée par le rétablissement progressif de la domination Divine.

3° Le Royaume de Dieu, caractérisé par la domination du Père et le *status resurrectionis* de la créature.

---

comme nous dirions de nos jours, une réalité spirituelle. Mais il lui manque le corps visible. C'est dans ce sens que nous interprétons II Cor. 4 : 16 : ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ. Le fameux ἔσω ἄνθρωπος n'est rien d'autre que l'image ou la « forme » de l'Adam céleste que le fidèle porte en lui. Mais cette forme ne peut pas encore s'« exprimer » dans la matière du monde visible, comme l'ἔξω ἄνθρωπος (l'ancien Adam). Il s'agit donc de deux termes sotériologiques et non anthropologiques (pour employer la terminologie moderne). « *Car dans l'intérieur est le mystère de l'homme céleste* » dit le Zohar (livre II col. 76 *a*, d'après A. FRANK, *La Kabbale* [2], 1889, p. 173).

C'est exactement la marche de l'Histoire tracée dans l'Epître aux Romains 1 : 18-32 [1].

Nous avons vu que l'idée d'un homme créé *χοϊκὸς* n'est évidemment au fond guère compatible en soi avec celle d'une chute conçue comme chronologiquement ou simplement ontologiquement secondaire à la création. Le récit de Gen. 2-3 est déjà une tentative de concilier les deux idées. La légende d'une chute des anges entraînant celle de l'humanité en est une autre. Mais

---

[1] On pourrait même être tenté de parler de quatre périodes, vu que la période de déchéance a, en principe, été précédée d'une période d'intégrité, sans laquelle elle semble perdre son sens. Mais l'Histoire concrète débute déjà par la déchéance, la vie des Protoplastes avant la chute ne comptant pour rien dans le tableau paulinien de l'Histoire.

Ce fait s'exprime sur le plan de l'exégèse par l'impossibilité de trouver des textes nous renseignant sur un Adam χοϊκὸς sorti des mains de Dieu et distinct du σαρκινὸς qui fait honte au Créateur. On peut naturellement, par analogie, lui attribuer une intégrité semblable à celle qu'il possédera après la résurrection, mais il est caractéristique que Paul n'en parle pas.

L'histoire du Monde qui l'intéresse, est celle d'un Monde *in statu corruptionis*. L'état des Protoplastes avant (ou, si l'on préfère : indépendamment de) la chute constitue cependant un problème dogmatique important parce qu'il peut donner le canon de l'Homme intègre, qui reste un problème capital, même si on renonce à l'exprimer en termes eschatologiques. Les spéculations des Pères et des Docteurs à ce sujet ne sont nullement dénuées de valeur philosophique. Car on y trouve des essais de descriptions essentielles se rapportant à l'idée de l'intégrité.

Il n'y a notamment aucune raison *a priori* de tourner en dérision les efforts entrepris par les théologiens pour déterminer la différence entre un corps intègre et un corps animal charnel. Il faut seulement éviter le contresens de loger l'humanité supralapsarienne dans un monde charnel c'est-à-dire infralapsarien (contresens que les théologies antilapsariennes n'ont certes pas non plus toujours su éviter). — v. Tertullien, *de resurrectione carnis*, 55-63 (Migne S. L., vol. 2, 923 suiv.) ; Tatien, *contra gentes*, chap. 6 et 20 (Migne S. G. vol. 6, col. 817 et 852) ; Justin, *Apologie* I, chap. 18-19 (Migne S. G., vol. 6, col. 356-357) ; Théophile, *ad Autolycum*, I, chap. 13 (Migne S. G., vol. 6, col. 1041) ; Athénagore, *de resurrectione mortuorum*, chap. 4, 10, 13, 15 (Migne S. G., vol. 6, col. 980, 992, 1000, 1004) Pseudo-Justin, *de resurrectione* (le tout) ; Pierre Lombard, *Sentences*, livre II, distinction 19 suiv. (Migne S. L., vol. 192, col. 689) ; Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* I, question 97 suiv.

il n'en est pas moins vrai que le schéma *χοϊκὸς-οὐράνιος* est emprunté à une métaphysique gnostique, qui expliquait le mal et le péché par le caractère « terrestre » du premier homme et de l'éon actuel. Lorsqu'elle sert de base à une anthropologie chrétienne, celle-ci doit elle-même se conformer strictement à ce schéma des deux éons. Déjà dans le judaïsme, ce cadre, excepté dans les cas où on oppose simplement au monde actuel le monde futur, se révèle incapable de couvrir l'idée religieuse de l'humanité et du Monde qui, intègre au début, puis corrompu, occupe une place de plus en plus centrale dans la théologie juive. Celle-ci s'inspire de deux intuitions religieuses, celle du Dieu créateur (identifié au « Père » par Jésus et les chrétiens) et celle de l'indignité du monde présent. Sitôt que le rabbinisme commence à spéculer sur la nature d'Adam avant la chute, il est bien forcé de raisonner comme si la doctrine des deux éons était remplacée par une philosophie de l'histoire à trois temps : avant la chute, après la chute, après la restitution (1).

Au fur et à mesure que l'idéal eschatologique se spiritualise, on prête à l'Adam intègre toutes sortes de qualités surnaturelles que seule une exégèse extrêmement subtile peut tirer de Gen. 2 et même de Gen. 1.

Plus l'état d'intégrité était glorieux, plus la chute était profonde. Mais comment concevoir la *chute* d'un Adam créé « boueux »? Il ne restait qu'une possibilité : c'était de limiter l'effet essentiel

(1) La littérature juive ancienne nous a conservé, cela va sans dire, des échantillons de plusieurs autres types de philosophies de l'Histoire. Nous rappelons celle des quatre Royaumes, qui, originairement, a eu un sens tout différent de celui qu'elle prend dans l'eschatologie du livre de Daniel ; celle du Code Sacerdotal avec ses alliances successives, reprise en partie et à titre d'hypothèse auxiliaire par le Paulinisme (Gal. 3 : 16-18) ; celle des catastrophes cosmiques successives (par l'eau, par le feu, pas expressément enseignée avant II Pierre 3 : 5-7, mais probablement ancienne) ; et nous ne parlons ici que de celles qui intéressent immédiatement l'éonologie de Paul.

de cette déchéance à l'*esprit* d'Adam, c'est-à-dire à la partie invisible de son être. Nous trouvons dans le Judaïsme des traces d'une hamartiologie pour laquelle seul le *cœur* humain a été corrompu par la chute (¹). Mais ce n'est précisément pas celle de Gen. 3, qui enseigne un changement radical dans la physiologie humaine de par l'irruption d'un facteur au moins, inconnu jusqu'alors : la mort, et même une corruption de la terre à la suite de la malédiction divine, dont l'homme, la femme et le serpent portent la responsabilité (²). La ptomatologie immatérialiste n'est pas non plus celle de Jésus qui, tout en repoussant énergiquement l'interprétation du péché donné par les amateurs de l'eau (comme les Esséniens et les Baptistes), n'en a pas moins annoncé la nécessité d'un bouleversement profond de notre monde, à la manière de l'apocalyptique. L'idée de la déchéance s'étendant aussi à la *nature* humaine et à la *nature* en général, est enfin un des traits les plus saillants du Paulinisme. Notre corps actuel représente une confédération de « native states » (*τὰ μέλη*, continuellement personnifiés) qui s'opposent chez le chrétien à la direction par l'esprit régénéré (Rom. 7 : 23 ; cp. Rom. 12 : 4 ; I Cor. 12 : 12-27). En effet, tous ces organes, non contents d'opposer au *πνεῦμα* des forces d'inertie considérables, poussent la mauvaise volonté jusqu'à offrir un asile complaisant à Hamartia, et même à fomenter une révolte ouverte contre l'Esprit, dans lequel ils croient sentir un ennemi encore plus dangereux (plus « mortel ») que *θάνατος*. Et cependant le corps humain est sorti des mains du Créateur — voilà une présupposition partout admise.

C'est pourquoi l'idée d'une chute s'étendant à notre nature physique est de celles qui s'imposent toujours à nouveau à l'apôtre.

(¹) ψ 51 : 12 ; Ezéch. 11 : 19 ; 36 : 26 ; Math. 15 : 18-19.

(²) A propos des questions posées par ce mythe, v. P. HUMBERT, *Mythe de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Genèse*, R.H.P.R. 1936, 445-461, et la littérature y citée.

Si elle n'eût existé dans le Judaïsme, il eût été forcé de l'inventer. Et qui sait si les « membres » ne se souviennent pas tout de même obscurément de leur destination primitive de former le « temple » de l'Esprit? (I Cor. 3 : 16-17 ; 6 : 19 ; cp. Rom. 6 : 12-19). Pour la nature extrahumaine, une aspiration à la délivrance de la « servitude de la corruption » est expressément affirmée Rom. 8 : 21-22 : *διότι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπό τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.* (*Même la nature sera délivrée de son asservissement à la corruption pour participer à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que de toute la création s'élèvent des soupirs douloureux, encore à ce moment-même.*)

Dans ce texte, nous ne voyons pas l'expression de quelque romantisme sentimental, mais d'une douleur morale profonde que ressentait l'apôtre en face des souffrances de la *κτίσις* (1) et les traces d'un enseignement qui fut une pièce essentielle dans sa conception de la chute et de la rédemption (2).

---

(1) v. *Schriften des N. T.*, herausgegeben von Joh. WEISS, Ire édition (Gœttingue 1908, tome II), les remarques assez compréhensives de A. JÜLICHER (p. 277-279). Mais on voit bien que c'est plutôt la psychologie de l'apôtre qui l'intéresse que son enseignement. — W. BOUSSET est même franchement hostile à toute la partie spéculative de sa doctrine; v. *ibid.*, p. 82, où il remercie Paul de ne pas trop parler de la Sophia chrétienne. — Quelle pitié de voir que nos maîtres vénérés qui ont réussi à dissiper la poussière répandue sur ces vieux textes par une certaine orthodoxie, aient montré si peu de sympathie pour la *gnose chrétienne* fraîche et florissante que leur science intrépide avait aidée à redécouvrir ! Les conséquences fâcheuses de cette attitude négative se font sentir à notre époque où bien souvent une exégèse superficielle s'efforce d'annexer à telle ou telle dogmatique rigide les régions originelles de la gnose du christianisme primitif (qu'il ne faut naturellement pas confondre avec le *gnosticisme*.)

(2) cp. Wilfred MONOD, *Le problème du bien*, not. la première Partie (Paris 1934), où les problèmes religieux posés par le mal dans la nature obligent l'auteur, presque malgré lui, à aborder le plan spéculatif. Aux

Dès lors, la terminologie bi-adamiste se révélait incapable d'exprimer ce qu'il y avait de plus vigoureux dans la sotériologie du grand théologien judéo-syrien. Une doctrine anthropologique à trois temps s'imposait. Mais ici, la situation théologique devient très délicate. Car si l'Adam intègre d'avant la chute avait été doué à peu près des mêmes qualités que les chrétiens dans l'avenir (après la résurrection), qualités lui donnant un tel ascendant sur le kosmos ou du moins sur le monde sublunaire que sa propre chute entraîne celle de la nature (1) : eh bien, il n'aurait pas été créé *χοϊκός* en un sens opposé à *οὐράνιος*.

On aura beau distinguer, comme Paul le fait effectivement, entre *σῶμα* et *σάρξ*, le premier terme pouvant s'appliquer aussi au corps de résurrection, le second désignant le principe du péché qui se retranche dans la substance corrompue de notre corps de pourriture, il n'en est pas moins vrai que le *σῶμα πνευματικὸν*, en

---

témoins cités dans cet ouvrage monumental, nous ajouterons volontiers l'auteur suisse Karl SPITTELER, ce géant parmi les poètes de langue allemande de l'époque d'après Goethe. v. les textes saisissants dans «*Prometheus und Epimetheus*», 1re édition, not. la Légende de *Logos* et *Sophia* et l'Histoire de la Vallée de la Mort, qui, malgré la position philosophique très particulière de l'auteur, représentent des commentaires incomparables de Rom. 8 : 21. — v. a. A. KÖBERLE, *Christentum und modernes Naturerleben*, Gütersloh, 1932 ; H. BOIS, *Le problème du Mal*, Paris, 1914 ; J. D. BENOIT, *La Toute-Puissance de Dieu et le problème du Mal* (Paris 1921).

(1) La malédiction de la nature, à la suite de la chute d'Adam, est aussi enseignée ailleurs. cp. Apoc. Esdras 7 : 11 « *lorsque Adam eut transgressé son commandement, toute la création fut damnée* ». Assompt. Mosis § 11 et 20 (les arbres perdent leurs feuilles, lorsqu'Eve a mangé le fruit défendu, et des animaux deviennent méchants). STRACK-BILLERBECK indiquent des textes talmudiques très intéressants (III, 247-255). et v. aussi APTOWITZER, op. cité pl.ht. p.166,1 *Encyclopaedia Judaica* I, 783. cp. Rom. 8 : 19-20 ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται· τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ἀποτάξαντα.

Il est probable que celui qui a soumis la Créature à la déchéance, c'est Adam. A noter le terme de ἀποκάλυψις pour désigner l'apparition des hommes glorifiés. Pour le moment, l'Adam nouveau est caché, et c'est pourquoi il est ὁ ἔσω ἄνθρωπος. (II Cor. 4 : 16). v. la note p. 185,2.

supposant que cette désignation s'applique au corps non tombé, est précisément autre chose qu'un *χοϊκόν;* la différence initiale ne disparaît donc pas.

Ce qui est plus grave, c'est que la place du premier Adam supralapsarien est déjà occupée par le second Adam, qui, créé avant le premier, est le vrai Homme intègre, vraie copie de Dieu. Le schéma bi-adamique ne saurait donc exprimer l'idée d'un monde intègre initial. C'est sans doute la raison profonde pour laquelle nous cherchons en vain des indications précises sur la situation du premier Adam avant la chute ([1]).

Toutefois, quelques lumières nous sont fournies par les textes où Paul remplace l'emploi collectif du singulier « Adam » par le pluriel, avant tout Rom. I : 18 suiv. et I Cor. I : 18 suiv. L'idée qu'ils nous suggèrent, n'est pas celle d'une chute brusque et totale (représentée par l'image d'un homme qui tombe à terre), mais celle d'une déchéance progressive et jamais complète, que nous pourrons symboliser par une pierre qui « s'abîme » dans un gouffre sans fond. Si cette hypothèse est exacte, elle doit se vérifier sur trois points :

1° La chute initiale doit être dès le « début » une chute progressive.

2° La déchéance doit se poursuivre dans le présent, et le mouvement descendant doit être constatable par l'expérience religieuse.

3° A tout moment, des éléments d'intégrité doivent subsister dans le monde.

Nous croyons que ces trois suppositions sont confirmées. En effet, voici comment, d'après Rom. I et I Cor. I, se dessine l'histoire de l'Humanité : « Au début », elle possédait la *σοφία*

([1]) Il va sans dire que l'idée d'une création en deux étapes n'est pas en soi contraire à l'idée que le monde est malade. Mais la continuation de la création ne saurait *ipso facto* le guérir (v. notre remarque pl. ht. p. 32).

qui n'était nullement un don du serpent ni des esprits malins, mais un don de Dieu. Cette sagesse était à la fois une qualité subjective humaine et une force objective se manifestant dans la Création. La sagesse dans l'humanité est en principe capable de reconnaître la sagesse dans le Kosmos, elle est au fond de même nature que le Logos chez Philon (1). Ailleurs (Rom. 2 : 14-16) il est question d'une loi morale inscrite dans le cœur de chaque homme (peut-être identique au **λόγος ἔμφυτος** de l'Ep. de Jacques (2). C'est également un facteur très important, encore qu'on ne sache pas comment le rattacher à la Sophia ; c'est grâce à la loi naturelle que les payens peuvent en principe être justifiés (3).

Mais cette possibilité, ils n'ont pas su en profiter, et c'est pourquoi ils sont tombés dans un polythéisme et un immoralisme détestables. Mais tous s'y sont-ils enfoncés au même degré? Il est improbable que l'apôtre ait enseigné cette thèse contraire aux faits. Il savait parfaitement que tous les païens n'étaient pas zoolâtres, comme les Egyptiens, dont il est question Rom. 1 : 23. L'absence d'exceptions dans la déchéance n'entraîne pas forcément une égalité dans la profondeur de la chute. De fait, si nous ne trouvons aucun texte dans lequel notre rabbin chrétien admire

---

(1) v. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1925). Livre II, chap. II et les textes y cités ; G. Kuhlmann, *Theologia Naturalis bei Philo und bei Paulus* (= N. F. 1 : 7).

(2) v. J. Marty, *L'Epître de Jacques* (Paris 1935), p. 53.

(3) On sait que l'idée d'un paganisme agréable à Dieu (et non seulement utilisable providentiellement) joue un grand rôle dans l'A. T. Ni Melchisédéch ni Hénoch ni Job ne sont juifs (c'est même douteux pour Abraham), et partout sur terre on offre des sacrifices à Dieu selon Malachie 1 : 11. Et comment les Sages juifs eussent-ils osé faire des emprunts si larges à la Sagesse égyptienne (v. Causse, R. H. P. R. 1929, p. 149-169, et W. Baumgartner, *Israelitische und altorientalische Weisheit*, Tubingue 1933) s'ils n'avaient pas cru à l'existence et à l'authenticité d'une révélation en dehors du Judaïsme — que certains théologiens protestants ont cru devoir nier au nom de la Bible, ce qui est le comble ?

les fleurs ou le regard pur des enfants, si la beauté de l'art grec semble l'avoir laissé indifférent (plus que l'élégance rhétorique par laquelle il se laisse parfois influencer malgré ses protestations), nous connaissons en revanche des paroles et des faits qui attestent un jugement positif sur l'administration de l'État romain que nous ne trouvons jamais chez Jésus. Il n'est pas seulement prêt à donner à César le « Mammon » comme Jésus le fait un peu dédaigneusement (v. Marc 12 : 17 et par.), mais il voit dans les fonctionnaires romains une sorte de police supranationale divinement chargée de maintenir l'ordre sur toute l'étendue de la *οἰκουμένη* (Rom. 13 : 1-7). Sa qualité de citoyen romain, il n'en a jamais fait fi, il s'en réclame même expressément, à deux reprises au moins [1], et aurait-il fait appel au tribunal de l'empereur, s'il l'avait considéré du point de vue de l'auteur de l'Apocalypse de Jean? Ces faits sont si connus que nous nous dispensons d'insister. Mais ce sont certaines omissions qui sont presque plus curieuses encore : ni dans les catalogues de péristases (II Cor. 11 : 22-33), ni en aucune autre occasion, il ne se plaint de l'administration romaine. Il ne suffit pas pour expliquer ce silence, d'évoquer le fait historique exact que les Romains semblent vraiment avoir protégé le missionnaire itinérant dans bien des cas. Un juif nettement hostile à leur domination ou un apocalypticien détestant indifféremment tous les « puissants » de la terre, aurait trouvé mainte occasion pour en signaler les imperfections ou les abus de pouvoirs. Qu'on veuille bien aussi remarquer que les conseils donnés aux

---

[1] Actes 16 : 37 ; 22 : 25. Il va sans dire que « Luc » a tout intérêt à présenter Paul comme un sujet loyal. Mais rien n'indique que ces détails soient inventés. — Depuis que nous écrivîmes ces lignes, des doutes nous vinrent au sujet de l'authenticité de la fameuse péricope Rom. 13 : 1-7. Elle interrompt le contexte (13 : 8 suiv. est la suite naturelle de ch. 12), et l'absence totale du point de vue eschatologique est plus que frappante. Cependant les autres arguments que nous donnons ici, et qui nous semblent irréfutables, montrent que Paul portait sur Rome un jugement relativement favorable.

Corinthiens de régler leurs différends par la voie de l'arbitrage chrétien (peut-être le premier germe des tribunaux ecclésiastiques, I Cor. 6 : 1-11), sont justifiés par des motifs d'ordre religieux, et non pas par un doute proféré au sujet de l'impartialité des tribunaux romains. Nous ne sommes donc certainement pas en présence d'une société déchue d'une manière homogène. Il y a des „κατέχοντες" (1).

Mais, d'autre part, le processus de dégradation continue. C'est surtout dans le monde invisible que le barographe religieux marque des chutes. Les nombreuses « puissances et dominations » dont Paul se plaint si souvent, qui sont-elles exactement ? Evidemment ni Caligula ni Claude, ni le Proconsul Gallion (2). Ce sont des puissances du monde surnaturel, en premier lieu les puissances astrales, c'est-à-dire les puissances chargées de mettre et de maintenir en mouvement le mécanisme cosmique et les forces du destin (3).

Cette tâche, elles ne s'en acquittent en somme pas trop mal. Pour le moment, aucun des dérèglements astronomiques prédits Marc 13 : 24-25 n'est encore signalé. Si c'était le cas, l'apôtre qui, décidément, ne les aime pas, aurait relevé ce scandale. D'ailleurs,

(1) Nous ne croyons pas, comme M. O. Cullmann, que Paul se soit considéré comme κατέχων Il tâche plutôt de hâter la Fin en portant l'Evangile jusqu'aux extrémités de la terre. Mais M. C. a très bien, nous semble-t-il, démontré le caractère apocalyptique de la mission de Paul (v. R.H.P.R. 1936, 210-245).

(2) Seule la péricope Rom. 13 : 1-7 emploie ἐξουσία au sens politique, ce qui n'augmente guère notre confiance en son authenticité.

(3) v. la Bibliographie dans G. Kittel, *Th. W.* I, p. 72 note ; II, p. 559 note ; Preuschen-Bauer, *Wörterb.*, col. 1233-1234 et G. Kurze, *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus* (Fribourg en Brisg. 1915). Notons que des exégètes catholiques aussi acceptent cette interprétation. v. Knabenbauer, *Cursus Scripturae Sacrae*, Pars II b : 2 (1890), p. 60 suiv. ; Lawrence Edward Scheu, *Die Weltelemente beim Apostel Paulus* (Dissertation de l'Université catholique de Washington 1933). — Par contre G. Kurze, *op. cit.*, p. 25, 125-137 n'est pas de cet avis.

Dieu les laisse en fonction. Certes, elles ont abusé de leur pouvoir en asservissant les hommes à la domination du *fatum* et des superstitions (dont elles sont, actuellement, les véritables profiteurs, Col. 2 : 16-19). Elles se sont servies de la loi juive dont elles sont les gardiennes, pour faire abonder le péché ; mais était-ce bien leur faute si la Loi avait cette destination? [1] *Grosso modo*, le monde marche tant bien que mal.

Mais au moment de l'apparition de l'Evangile, la situation se gâte décidément. Voici que ces « conservateurs » de l'Univers tournent décidément à la réaction antichrétienne. Le principe nouveau apparu en Jésus (et nous voici près du cap où s'embarquera Marcion) les a exaspérés ; certains d'entre eux ont joué un rôle actif dans sa crucifixion, sans d'ailleurs savoir ce qu'ils faisaient (I Cor. 2 : 8). D'autres essayent par tous les moyens de réassujettir ces pauvres Galates à l'observation de la Loi, c'est-à-dire au Culte planétaire qui se cache sous l'observation des mois, des semaines et des jours (Gal. 4 : 9-11), tous enfin se mettent d'accord pour vexer et torturer les chrétiens. Et les voilà bien engagés sur la voie qui sous nos yeux les transforme en des puissances diaboliques [2].

Il n'y a pas lieu de douter que pour Paul comme pour les apocalypticiens, le monde ira encore de mal en pis, si bien que la catastrophe finale ne sera pas seulement amenée par des causes extérieures, mais aussi par une corruption progressive interne.

---

[1] Gal. 3 : 19 ; Col. 2 : 14-15 ; Rom. 5 : 20 ; 7 : 11.

[2] Pour ceux qui préfèrent le langage psychologique, nous traduisons : Cette doctrine résume mythologiquement des expériences missionnaires faites par Paul qui lui ont révélé le fait à première vue surprenant (bien que signalé par Jésus) que souvent ce ne sont pas les plus mauvais qui repoussent la prédication de l'Evangile, mais ceux qui sont satisfaits de l'ordre actuel, qu'ils désirent perpétuer.

Traduction en langage de l'Histoire comparée des Religions : les anciens dieux qui s'opposent à l'introduction d'une religion nouvelle, deviennent des démons.

Cependant pour le moment du moins, il n'est pas question de corruption universelle et totale, à supposer que ce mot puisse avoir un sens, et c'est une espérance chrétienne que Dieu n'attendra pas la mort naturelle de l'Univers pour amener ou faire amener le « Royaume » qui sera l'héritage éternel des « Saints » (1).

Ce tableau est évidemment assez différent de celui qui se présente, si nous fixons le regard uniquement sur Rom. 5 où une chute brusque et définitive transmet simplement ces conséquences à la postérité.

Ces deux notions peuvent-elles se combiner? Oui, si on abandonne l'idée d'une création charnelle primitive de l'homme, à laquelle on endosse la responsabilité du mal. Si « Adam » a eu une préexistence dans l'intégrité, alors on pourra, comme l'ont fait certains dogmaticiens, distinguer deux chutes: La première, de caractère brusque, qui aurait amené l'apparition de la *σάρξ* (forme corrompue de *σῶμα*), de *ἁμαρτία*, *θάνατος*, peut-être même la chute de toute la *κτίσις* (point particulièrement obscur, parce que la tradition juive a tout aussi bien pu amener Paul à affirmer une chute des anges précédent celle d'Adam et causant la chute de la nature). Ensuite, une deuxième chute, progressive celle-ci, dont on constate dans le présent les manifestations visibles et invisibles.

Mais cette reconstruction que le dogmaticien a le droit d'entreprendre, l'exégète doit se l'interdire, encore qu'il soit parfaitement possible que les *disjecta membra theologi* aient pu faire partie d'une construction gnostique qui prévoyait plusieurs chutes.

Ce qu'il importe de souligner, c'est que l'idée de chute et de rédemption entraîne une philosophie de l'humanité à trois temps, qui domine la théologie paulinienne. C'est par là qu'elle se rattache à la pensée de Jésus qui voyait dans notre monde non pas un simple

(1) Marc. 13 : 20 et par. : εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ. I Cor. 7 : 29 a : ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν.

stade préliminaire d'un monde futur parfait, mais un monde où les forces créatrices divines et les puissances du mal qui le corrompent, sont également présentes. Pour Paul comme pour Jésus, ce n'est pas l'idée du progrès ou d'une évolution qui exprime le mieux leurs intuitions religieuses, mais le schéma de chute et de réparation. Cette éonologie en trois temps, *αἰὼν ὁ ἦν, ὁ ὢν, ὁ ἐρχόμενος*, pour parler le grec de l'Apoc. de Jean, est celle qui nous fait le mieux comprendre les liens très étroits entre la résurrection et la rédemption.

Mais auparavant, il faut signaler une autre grave entorse portée à l'éonologie (qu'elle soit à trois temps ou à deux temps). Dans lequel des éons faut-il ranger le Royaume du Fils, qui, chez Paul débute par la résurrection de Jésus et prendra fin après la destruction complète des ennemis? C'est la même difficulté qui se présenta aux théologiens juifs à partir du moment où le Royaume messianique ne fut plus qu'un Royaume préparatoire à la « malkouth elohîm ».

Les Rabbins n'ont pu se mettre d'accord sur ce point. Chez eux, cette période intermédiaire participe aux caractères des deux éons ; il change l'aspect des choses terrestres, mais il précède la résurrection des morts (1) et la félicité définitive.

Paul est bien obligé, lui aussi, d'assigner une place toute particulière à cette période, si bien que le puissant drame éonolo-

(1) La résurrection des élus avant le Royaume messianique est inconnue dans le Judaïsme. Selon SCHWEITZER (p. 91 suiv. du livre cité pl. ht. p. 176,1) c'est Paul qui l'aurait inventée. Nous pensons que Paul l'ignore complètement. Mais elle se trouve bien dans l'Apocalypse de Jean 20 : 4-6, 13. Toutefois le R.M. de cet écrit abandonne si nettement les régions de l'αἰὼν οὗτος qu'il fait presque double emploi avec le *Regnum Dei*. De fait l'Apoc. ne donne guère de détails sur le Royaume intermédiaire, sinon qu'il doit durer mille ans, après quoi le diable « doit » de nouveau être libéré (20 : 3). Il doit sa libération à des raisons d'ordre littéraire, la venue de la félicité définitive étant précédée d'une guerre contre Satan. Chez Paul cette incohérence n'existe pas, le Messie oint au Ciel ayant précisément la mission de vaincre les ennemis de Dieu et de préparer le Royaume.

gique (qui devait bien étonner les oreilles grecques habituées à concevoir le temps selon le schéma de mantrams ou charmes circulaires) se déroule en quatre actes (ou si l'on préfère en deux actes précédés d'un prologue et séparés par un intermède) : Monde intègre — Monde déchu — Royaume messianique (Eglise chrétienne) — Royaume de Dieu. Chacun de ces éons est inauguré par un événement qui crée une situation nouvelle : Création — Chute — Résurrection de Jésus — Parousie et résurrection (ou transfiguration) des fidèles.

A ce drame se superpose un autre en trois actes : la vie préexistente, terrestre et glorifiée du Sauveur (v. Phil. 2 : 6-11). Le résultat de cette superposition se fera nettement sentir dans les Evangiles, où le Royaume intermédiaire débute par la transfiguration et même par le Baptême de Jésus. Chez Paul, la vie terrestre de Jésus, si importante que soit pour lui le fait de l'incarnation en lui-même, se range encore complètement dans l'éon actuel. C'est là la raison pour laquelle cette vie n'a pas de rapport immédiat avec la sphère messianique, dans la lumière de laquelle baigne la vie de l'Eglise chrétienne.

Mais vouloir interpréter la Croix paulinienne à la manière des docètes anciens et modernes serait une absurdité. Car cette théorie entraînerait une rupture de la chaîne entre le monde présent et le Royaume du Kyrios et par là-même l'impossibilité de la rédemption telle que Paul la conçoit.

D'autre part, l'idée de loger le Royaume Messianique non pas dans l'avenir, mais dans le présent, est une innovation tellement inouïe et entraîne de telles complications doctrinales qu'elle ne peut s'expliquer que par la réalité historique de la vie de Jésus.

S'il fallait encore une preuve de l'historicité de sa vie terrestre, nous la trouverions dans l'embarras qu'elle a créé à la sotériologie des deux éons. Combien celle-ci serait plus claire et plus simple, s'il suffisait d'opposer au Monde déchu de l'éon présent le Monde

intègre de l'éon futur ! Combien plus facile serait-il alors d'écarter le malentendu qui voit dans le monde « pneumatique » le monde invisible et qui identifie le charnel au visible, comme chez les Manichéens ! Ici des hommes, tout entiers (*σῶμα, ψυχὴ, νοῦς*) corrompus par la *σάρξ*, là des hommes transformés par le *πνεῦμα* dans la totalité de leur être (parties visibles et invisibles). Ici les charnels, là-bas les spirituels ; ici *σοφία σαρκίνη*, là-bas *σοφία πνευματική*, ici *σῶμα σαρκικὸν*, là *σῶμα πνευματικὸν* ; *σάρξ* et *πνεῦμα*, voilà les deux principes eschatologiques (ou comme nous préférons dire, éonologiques) opposés, qui caractérisent les deux Mondes, principes tout à fait indépendants des catégories anthropologiques (corps, âme, intelligence) (1).

Mais de fait, tous les exégètes ont constaté un étrange flottement dans les termes, qui fait que *σάρξ* devient quand même souvent synonyme de *σῶμα* et équivalent de « homme visible », et qui fait de l'homme nouveau un homme « invisible », partant immatériel. La raison profonde de cette rechute apparente dans le spiritualisme gnostique, tout à fait antipaulinien, c'est le caractère hybride de la situation du chrétien dans le monde actuel (entre la mort et le retour de Jésus), qui est un fait brutal d'expérience. Jusqu'à quel point l'éon intermédiaire dans lequel vivent les chrétiens (au moins partiellement) anticipe-t-il sur le *Regnum Domini*? Jusqu'à quel point sont-ils sauvés? Dans la mesure évidemment où les chrétiens jouissent dès maintenant des grâces spirituelles destinées aux élus.

Des descriptions de la situation actuelle du fidèle, nous en possédons abondamment dans la littérature paulinienne. Elles reposent en partie sur des observations psychologiques. Mais ce

---

(1) Nous négligeons ici le premier acte : le Monde de la création avant la chute qui, pratiquement, ne joue pas un grand rôle vu que l'esprit du chrétien est tendu vers l'avenir. De là le semblant de superposition parfaite entre le schéma di-adamique : χοϊκὸς-οὐράνιος et le schéma éonologique : σάρξ-πνεῦμα.

qui est intéressant pour notre étude, ce n'est pas leur fidélité psychologique plus ou moins grande, c'est la manière dont ces constatations sont interprétées par le théologien [1].

Le chrétien est-il à l'abri des forces du mal qui s'efforcent de lui nuire et même de le persécuter plus que les autres hommes? Evidemment non. Il ne saurait en être autrement. Le Monde visible n'est pas encore transformé, ni remplacé par l'autre, et le chrétien y vit avec toute la partie visible de son être. Mais son corps est représenté comme animé (indépendamment du *νοῦς*) par la *ψυχὴ ζῶσα*. L'être invisible par contre, le *νοῦς*, (la monade centrale, aurait sans doute dit LEIBNITZ), est saisi et transformé par le *πνεῦμα*. Si l'homme se composait seulement de *νοῦς*, eh bien, il accepterait joyeusement la direction de l'Esprit (Rom. 7 : 22). Cette thèse ne concorde pas très bien avec les observations psychologiques et morales que l'apôtre fait lui-même, à Corinthe par exemple. L'« inflation » des gnostiques (I Cor. 5 : 2 ; 8 : 1 *b*), leur orgueil déplorable, semble bien être un péché qui réside dans le *Νοῦς*. Ces « gnostiques » sont gâtés jusque dans leur esprit ; il n'y a pas de raison de croire qu'ils cesseront de l'être quand ils seront débarrassés de leur corps.

Mais en théorie, le chrétien est soumis à l'Esprit de Dieu dans la partie invisible de son être. Toutefois, et alors même que ce miracle serait complet, les forces contraires continuent à occuper la partie visible de l'homme, qui est désignée simplement par *σάρξ* selon la terminologie spiritualiste, au fond mal adaptée au corporalisme paulinien. Dans les « membres » (*μέλη*), la révolte continue à gronder. C'est de la profondeur de la vie organique que montent

---

(1) Même la doctrine de la justification, asile de refuge pour ne pas dire d'ignorance, des commentateurs gnoséophobes, n'échappe pas à une interprétation eschatologique compliquée lorsqu'on songe au rôle exact joué par la Loi et à la manière dont elle est abolie ou vaincue par la Croix (v. surtout Gal. 3 : 13 suiv. ; Col. 2 : 13 suiv.).

les tentations (¹). Quelle est l'issue de cette guerre que le chrétien sent se dérouler en lui? Elle est forcément indécise parce qu'aucun des deux adversaires ne peut exterminer l'autre. Les armes du chrétien sont excellentes tant que la lutte se poursuit sur le terrain invisible, contre les forces qui ne sont ni de chair ni de sang (cp. Eph. 6 : 12) ; cela n'est pas étonnant, car ce sont les mêmes forces, contre lesquelles lutte le Kyrios dans le monde surnaturel. Le chrétien est donc — en principe — invincible et victorieux, en tant que soldat de l'armée du Christ.

Mais le talon d'Achille du chrétien, c'est précisément *σάρξ καὶ αἷμα*. C'est ici que s'installent les forces démoniaques, qui, elles, se cramponnent à ce terrain avec d'autant plus d'acharnement qu'elles sont chassées du monde invisible. D'une part, elles torturent l'homme visible par des maladies, des naufrages, des prisons, des dangers de mort (II Cor. 4 : 8-11 ; 11 : 23-27) ; d'autre part, les *μέλη* du corps humain sont complices dans les tentations. A celles-ci le chrétien peut et doit, s'il reste fidèle à l'Esprit, résister et conserver, au milieu des malheurs, cette joie secrète mais surabondante que Paul a chanté dans des textes inoubliables (Rom. 8 : 37 ; Phil. 1 : 21, e. a.). Mais il ne peut pas soumettre le foyer de révolte. Il souffre d'être attaché à ce « corps de mort » (Rom. 7 : 24).

Mais qu'on ne s'y trompe pas : ce n'est pas la libération par l'ascension dans le monde immatériel à laquelle il aspire. Ce n'est pas en tant que corps et dans sa limitation créaturelle, mais en tant que ce corps (déchu) qu'il est un « corps de mort » (²). C'est

(¹) Le lecteur moderne comprendra peut-être mieux l'enseignement paulinien sur les « membres », en pensant au domaine du « subconscient ». Mais qui sait si celui-ci ne s'éclairerait pas à son tour, à la lumière de la conception antique des organes comme êtres animés?

(²) Dans Rom. 8 : 23 ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν signifie évidemment : la rédemption de notre corps. Nous sommes, sur ce point, en plein accord avec M. Goguel (*R.H.P.R.*, XV, p. 346), ainsi qu'avec sa définition :

pourquoi seul un nouveau miracle peut réaliser l'état de l'intégrité : la résurrection. Le salut du chrétien, même si on admet que sa partie invisible est déjà complètement transformée par l'Esprit, n'est que partiel ; ce n'est qu'une partie des dons de l'Esprit dont il jouit dans le présent ; il réclame comme complément la δόξα qui lui sera accordée par la transfiguration ou la résurrection.

Ce qui est étonnant, ce n'est pas l'attente de la Parousie et de la résurrection, — ce sont des parties absolument essentielles de l'espérance chrétienne. Ce qui est curieux, c'est que le chrétien ait pu recevoir dès maintenant des arrhes de la « Rédemption » (1) sous la forme des forces pneumatiques qui permettent de repousser les forces de Satan désireux de couper les liens entre le chrétien et le Sauveur. Mais le chrétien est assuré que rien ne peut plus l'en séparer (Rom. 8 : 37-39).

Ce serait même là la plénitude de ce qu'un chrétien peut désirer, s'il est spiritualiste. Si Paul ne voyait dans le corps physique qu'une acquisition accessoire ou peut-être même une prison de l'âme, l'existence bien éphémère de cette tache noire n'aurait rien de tragique. Mais le corps, d'après les plans de Dieu, n'est pas une limitation destinée à disparaître. Tout au contraire, il est destiné à servir d'organe, de «temple» de l'Esprit (I Cor. 6 : 19), comme la nature dans son ensemble doit révéler ou manifester la Sophia divine. Dès lors il n'est pas normal que l'organisme humain se révolte contre l'Esprit ; il n'est pas normal que ce corps, qui sort des mains de Dieu, soit assujetti à la corruption et à la mort.

« la rédemption du corps, c'est sa transformation de corps terrestre, corruptible, humilié, faible, en corps céleste, incorruptible, spirituel, glorieux, puissant ».

(1) Selon II Cor. 1 : 22, Dieu a mis dans le cœur des fidèles τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος. C'est l'Esprit, qui représente l'acompte (πνεύματος est un génitif explicatif) ; idem 5 : 5 ; cp. Rom. 8 : 23 : τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος.

La déchéance de l'homme — est-il besoin de le répéter? — ne porte donc pas seulement sur le moral, mais aussi sur le physique. Ou pour mieux dire, la séparation entre « la sphère morale » et « la sphère physique » que le *homo cartesianus* a l'habitude de faire, n'existe pas. Le domaine que nous appelons le physique, c'est-à-dire les membres, est lui-même atteint d'une double déchéance. D'abord une déchéance « morale » qui pousse les esprits « vitaux » à obéir à une autre loi qu'à celle de Dieu, comme NIETZSCHE, ce grand Paulinien à rebours, l'a fort bien vu ; déchéance « physique » ensuite, qui le soumet à *φθορὰ* et *θάνατος*, contrairement à la volonté primitive du Créateur.

Cette déchéance — c'est la conviction de l'apôtre et déjà du Judaïsme en tant qu'il est influencé par le Parsisme — est en dernière analyse la conséquence d'une révolte de l'homme (et peut-être des anges) contre Dieu. La situation de Satan dans sa lutte contre les chrétiens est même un peu plus favorable que celle de ses adversaires. Le chrétien, quoique en principe en possession de l'Esprit, peut retomber sous la domination de l'ange des Ténèbres, comme le constate l'apôtre presque malgré lui I Cor. 5 : 1 suiv. ou 10 : 1 suiv. D'autre part, une soumission complète du *σῶμα* actuel demanderait sa purification complète. Elle est impossible.

Tout ce qu'on peut faire, c'est de demander à Dieu de remplacer un jour ce corps par un *σῶμα πνευματικὸν*; et l'ardeur de l'espérance en la venue du Royaume de Dieu ne s'explique pas seulement par le désir d'échapper au Monde de souffrances, mais aussi par la honte que le chrétien ressent à vivre dans un corps dépouillé de la « Gloire de Dieu » (cp. Rom. 3 : 23).

Ce n'est donc que pour un temps que l'Adam nouveau coïncide avec l'homme invisible. Il est *ἔσω ἄνθρωπος* (II Cor. 4 : 16), parce qu'il est encore caché (1). Mais il se « révélera » (Rom. 8 : 19)

---

(1) R. BULTMANN (*Th. W.* I, 365-368) ne croit pas à l'identité de l'Adam nouveau avec l'ἔσω ἄνθρωπος. Mais BEHM (*ibid.* II, 696-697) l'affirme,

dans sa splendeur, lorsque « Shechinah » luira dans le Monde nouveau. C'est pourquoi l'espérance du corps spirituel n'est jamais abandonnée. Même lorsque l'apôtre se réconcilie avec l'idée d'une nouvelle période intermédiaire devant être vécue dans le Monde des désincarnés entre la mort et la résurrection (1) et que l'espoir d'être avec le Christ le délivre de l'angoisse causée par la perspective d'une existence immatérielle (2), même alors il n'entend pas abdiquer l'espérance en une demeure définitive, à savoir le corps glorieux du monde intègre, réconcilié avec Dieu (3).

---

avec raison à notre avis (ἔσω ἄνθρωπος = *der durch Gott bestimmte Mensch*). La meilleure formule se trouve chez LIETZMANN (*H. B.* ad II Cor. 4 : 16) : « *der sich allmählich immer mehr entwickelnde Keim der neuen Kreatur* » ([2] 1923, p. 116).

(1) Phil. 1 : 19-26.

(2) II Cor. 5 : 1 suiv., cp. pl. bas, p. 221,2, le texte et la traduction. cp. L. BRUN, Z.N.W. 1922, 207 suiv.

(3) Phil. 3 : 10-11, 20-21. — Ces textes montrent que le Paulinisme n'entend nullement nier la survie de l'âme comme semble le croire M. KUENNETH (*Theologie der Auferstehung*, [2], 1934, p. 19-23, livre qui contient, par ailleurs, d'excellentes analyses sur l'ontologie du monde résurrectionnel, notamment aux chap. III et IV). Mais cette survie n'est pas une libération à elle seule. La mystique christocentrique finit, il est vrai, par illuminer cette existence immatérielle, mais elle reste néanmoins de beaucoup inférieure à la plénitude de la Vie éternelle qui s'épanouira dans le Royaume de Dieu. — L'idée que le verset 1 : 21 de l'épître aux Philippiens pourrait impliquer l'abandon de l'eschatologie, s'appuyait d'ailleurs en partie sur la date tardive présumée de cet écrit qu'on croyait devoir fixer à l'époque de la captivité romaine. Or, cette thèse est de plus en plus abandonnée sous la pression d'arguments historiques, v. P. FEINE, *Die Abfassung des Phil.-Briefs in Ephesus* (1916) ; W. MICHAELIS, *Die Datierung des Philipperbriefs*, N.F. 1 : 8 (1933) ; M. GOGUEL, *Introduction au N. T.*, IV, 1, 363-414 ; E. LOHMEYER, *Commentaire de l'Ep. aux Phil.*, 1928 (in : MEYERS Kommentar). — Jos. SCHMID, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe* (Fribourg en Brisg. 1931).

Sur la croyance à la survie de l'âme dans le Judaïsme, v. a. l'article de MARMORSTEIN (*Revue des Etudes Juives*, 1930, 305-320), intitulé *La participation à la vie éternelle dans la théologie rabbinique et dans la légende*. — Il ne faut pas non plus oublier des textes comme Luc 16 : 23 suiv., où le mort, indépendamment de toute idée de résurrection, est doué de conscience, de sensibilité et même d'éloquence.

C'est pourquoi, même dans l'épître aux Phil., l'auteur parle à plusieurs reprises de la *ἡμέρα κυρίου* comme du jour du grand rendez-vous (1 : 6, 10 ; 2 : 16).

Dans l'ensemble, nous retrouvons donc dans le Paulinisme l'idée centrale de la prédication de Jésus sur le Royaume se réalisant en deux étapes. Il y a des biens spirituels accordés dès maintenant (malgré les protestations de K. BARTH, *Römerbrief*, 1924, p. 126-130 e. a.) ; mais la réalisation complète du Royaume ne pourra être amenée que par une action surnaturelle dans l'avenir (1).

Quant à une évolution naturelle ou une guérison progressive du Monde, cette conception est encore plus radicalement exclue que chez Jésus, parce que le processus de déchéance *continue* imprime au Kosmos un mouvement nettement descendant (2).

Mais ce qui est nouveau, c'est la théorie curieuse et parfaitement cohérente du lien établi entre les deux « étapes ». Non seulement les chrétiens possèdent les arrhes et la garantie de l'échéance future, mais il y a entre le Royaume du Fils et celui du Père un lien intime qui permet aux fidèles de passer de l'un à l'autre. Pour le comprendre, il faudra rappeler les caractères essentiels de la *καινὴ κτίσις* au moment de sa réalisation définitive dans le Royaume de Dieu.

* * *

(1) C'est pourquoi les fidèles ne sont pas appelés « ceux qui *sont* sauvés » (σεσωσμένοι) — exc. dans l'Epître aux Ephésiens (2 : 5, 8) qui détonne, une fois de plus — mais les σωζόμενοι (I Cor. 1 : 18 ; II Cor. 2 : 15), c'est-à-dire « ceux dont le Salut a commencé ».

(2) C'est peut-être la raison théologique de l'emploi du présent ἀπολλύμενοι (I Cor. 1 : 18 ; II Cor. 2 : 15 ; 4 : 3 ; II Thess. 2 : 10) pour désigner ceux qui périront. On s'attend plutôt au futur οἱ ἀπολλούμενοι ou à la rigueur au parfait οἱ ἀπολωλότες (la traduction de ἀπολλύμενοι par « ceux qui sont perdus » ne nous semble pas exacte, il faut traduire : ceux qui périssent).

Toutefois le parallélisme avec le cas des „σωζόμενοι" nous fait plutôt croire que le choix du présent désigne simplement une condamnation qui a été prononcée, mais qui n'est pas encore exécutée (il s'agit d'une sorte de « duratif » plutôt que d'un présent, comme en hébreu).

Cependant une question préalable pourrait être posée : Le monde de la résurrection, qui est pour Paul un monde idéal, coïncide-t-il avec le Royaume ? Sera-t-il définitif ou constitue-t-il, conformément à l'interprétation d'Origène, l'avant-dernière étape seulement de la félicité céleste ? En tant que cette objection s'appuie sur des soi-disantes prédictions d'un « Royaume du Fils » situé dans l'avenir, nous l'avons déjà réfutée. Il n'y a pas d'autre Royaume messianique que celui qui a déjà débuté et qui se terminera par la résurrection ou la transfiguration des fidèles. Et ce n'est pas l'idée d'une seconde résurrection (celle des païens) qui est particulière à l'Apocalypse de Jean et totalement absente du Paulinisme, qui pourrait nous faire changer d'idée [1].

Mais on pourrait s'appuyer sur des termes en apparence panthéistes comme I Cor. 8 : 6. Après avoir expliqué que pour les chrétiens, il n'y a qu'Un dieu : *πατὴρ*, et un seul ***Κύριος*** : Jésus-Christ, l'auteur ajoute respectivement les formules : *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν* (pour Dieu), ***δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*** · (pour le Christ). La préoccupation essentielle de la dernière partie du verset semble être la définition de la différence du rôle joué respectivement par le Père et le Kyrios. Le second est l'Intermédiaire de la Création et du Salut, tandis que le premier est la source de la Création et le but de la Rédemption. Il est dès lors bien difficile de trouver d'autres expressions que *ἐξ* et *εἰς* pour préciser le rôle de Dieu. Nous ne pensons donc pas qu'il faille appuyer sur le sens émanatiste qu'on pourrait donner à *ἐξ*. Il faut certainement interpréter le *ἐξ οὗ* dans le sens créationiste juif. Quant au *εἰς αὐτὸν,* il nous semble viser la réconciliation d'un Monde que Jésus ramène à Dieu.

---

[1] v. *R.H.P.R.* 1932, p. 300-320. Cp. la note à la fin de ce travail où nous répondons à des objections présentées par M. GOGUEL. V. aussi l'étude du P. ALLO, *Saint-Paul et la double résurrection corporelle* (*Revue des Etudes bibliques*, tome 41, p. 176-209).

Ce qui est beaucoup plus troublant que l'emploi même de ces termes ἐξ et εἰς, c'est le parallélisme exact établi entre eux. Il suggère évidemment l'idée qu'à la Création (ἐξ' οὗ) correspondra l'anéantissement de la Création (εἰς αὐτὸν) ou, du moins, la réabsorption générale de tous les êtres dans la Divinité, comme le souhaiteront ceux parmi les mystiques chrétiens qui sont en mauvaise odeur de panthéisme. Mais avant de prêter à l'apôtre une conception aussi extraordinaire du Salut, il vaut mieux se rappeler qu'il n'a pas été forcément lui-même le créateur des formules liturgiques qu'il emploie. Le contraire est même *a priori* très probable. Nous aurions alors à distinguer entre le sens primitif de cette espèce de doxologie qui pourrait bien avoir été émanatiste et remanatiste, et son interprétation par l'apôtre. Celle-ci nous semble précisée par le fait que le retour au Père doit se faire par le Christ. Or, quel est le double rôle du Christ dans ce chapitre de la christologie paulinienne ? Est-ce par lui que le Monde est créé et par lui que le Monde est — anéanti ? Certainement non ; le Monde doit être réconcilié avec Dieu. Voilà la seconde mission du Christ, qui est le « *restitutor orbis* » au sens positif d'un rétablissement de la Création.

Par conséquent, quel qu'ait été le sens primitif du εἰς αὐτὸν, nous avons bien le droit de l'interpréter ici comme désignant la réconciliation de l'Univers avec le Père. Elle implique comme conséquence métaphysique la réapparition de la Shechinah, la transfiguration du Monde (ou l'apparition d'un Monde « glorieux »). Mais ces conceptions sont exactement opposées à la réabsorption de la Création. Elle sera rendue incorruptible et fera partie du Royaume de Dieu qui ne saurait être sans sujets.

Pour maintenir le parallélisme exact entre δι' οὗ et δι' αὐτοῦ, il faudrait traduire : « par lequel le Monde a été créé », et « par lequel il sera jugé » (et détruit, quant à son schéma actuel). Cette interprétation qui assigne au Christ à la fois le rôle de Vishnou et de Shiwa, serait intéressante parce qu'elle tient compte en effet d'un aspect de la christologie que nous connaissons

comme préexistant dans le christianisme primitif. Mais elle est évidemment impossible ici, parce qu'elle irait exactement à l'encontre de tous les sens possibles de *εἰς αὐτον*. Cette formule désigne donc bien ici, par les deux termes : *δἰ αὐτοῦ* et *εἰς αὐτὸν*, le rétablissement des rapports normaux entre Dieu et le Monde (y compris le monde visible naturellement) et non pas sa disparition en Dieu.

Nous ne pensons pas dépasser les limites d'une bonne méthode, si nous interprétons aussi à la lumière de ces résultats la formule Rom. 11 : 36 *ὅτι ἐξ' αὐτοῦ καὶ δἰ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*. Quel que soit sa signification primitive, pour Paul, le *εἰς αὐτὸν* désigne de nouveau le contenu de l'espérance chrétienne, d'après laquelle le monde n'est pas destiné à rester séparé de Dieu, comme c'est le cas dans cet éon lamentable, mais à faire partie du Royaume où il doit exprimer la Puissance et la Sagesse du Créateur.

Cette interprétation est plutôt confirmée qu'infirmée par la formule de I Cor. 15 : 28, qui n'est nullement panthéiste, mais pan-enthéiste : *ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*. Si le dernier bout de phrase (*ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα*) doit annoncer l'identité de Dieu avec le Kosmos, alors l'expression *ἐν πᾶσιν* est vide de sens. D'ailleurs l'article est absent. Il nous semble que la formule enseigne, toujours dans l'esprit de Paul, la présence complète de Dieu dans l'Univers futur (*πάντα* = d'une manière complète) et par là le caractère incontesté de sa domination, qui, dans l'éon actuel, est combattue par les « Puissances » (1).

* * *

(1) Il est d'ailleurs probable que nous sommes en présence d'un sémitisme et que πάντα est égal à כֹּל en hébreu, qui signifie : « tout entier », « avec la totalité de sa puissance », Dieu sera donc partout et complètement.

Quant à Actes 17 : 28 (ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν), à supposer que la phrase ait un autre but que d'introduire simplement la citation du poète Aratus, elle enseignerait notre vie en Dieu dans le monde actuel. Ce n'est guère paulinien. Mais en supposant la phrase rigoureusement

Nous ne pensons donc pas que Paul ait envisagé pour l'humanité un autre avenir que l'existence dans l'état incorruptible, mais humain, c'est-à-dire corporel, état qui fait d'elle le couronnement de la création visible.

L'idée que l'humanité visible n'aurait qu'une raison d'être temporaire comme séjour de purification pour les « âmes », qui iraient ensuite « au ciel », c'est-à-dire dans le monde immatériel, pour y devenir ou y redevenir des anges (dont ils ne se distingueraient évidemment par rien), ne nous semble être ni juive ni paulinienne. Adam a une raison d'être en lui-même ; sans lui, non seulement l'Univers intègre, décapité de son chef perdrait sa signification (et peut-être même son existence), mais Adam doit avoir une valeur intrinsèque en tant qu'expression d'une pensée de Dieu et atteindre une perfection qui n'est égalée par aucun ange ni aucun dieu. Même l'Apoc. de Jean, qui, par moments, confond les saints et les martyrs dans le groupe des anges, revient finalement à l'idée d'une « Terre nouvelle et d'un Ciel nouveau », c'est-à-dire d'un Cosmos nouveau (1).

C'est que l'idée qu'on se fait du rôle d'Adam n'est pas affaire de spéculation philosophique, elle s'appuie sur la certitude religieuse d'une vocation spécifique de l'Homme. Quel doit alors être l'état d'Adam dans le Royaume? Le principe qui devra guider sur ce point une dogmatique se réclamant du Paulinisme, a été très bien exprimé par le terme d'*Intégrité* que nous avons d'ailleurs déjà employé parfois. Il est extrêmement heureux parce qu'il souligne les deux aspects essentiels de la question. Il faut que l'image de Dieu soit débarrassée de tout ce qui est corruptible, mais elle ne doit pas non plus être mutilée par la perte de la cor-

---

authentique, elle nous délivrerait définitivement du souci d'interpréter l'Enthéisme constaté pl. ht. à propos de I Cor. 15 : 28 dans un sens émanatiste, vu qu'on applique le terme même à notre vie présente !

(1) ארץ ושמים désigne ici comme dans Gen. 1 : 1 l'ensemble de l'Univers visible.

poréité. Seulement l'idée d'une corporéité non soumise à la φθορα est-elle ontologiquement possible? Evidemment non, si l'on persiste à vouloir se la représenter comme formée de la même espèce de matière lourde et opaque que nous connaissons dans notre éon. Si certains apôtres de la science ont voulu prophétiser la suppression de la mortalité dans le monde actuel, l'absurdité de ce propos ne tient pas seulement à la limitation des moyens « humains »; il s'agit d'un non-sens philosophique. Personne ne saurait supprimer les lois d'essence qui assignent à un corps charnel issu d'une naissance charnelle, par une téléologie inhérente à tout son être, une mortalité charnelle. C'est pourquoi la revivification — même miraculeuse — d'un cadavre ne le préserverait pas d'une nouvelle mort [1]. Aussi Paul n'a-t-il jamais enseigné la résurrection de la *chair*, mais la transformation de l'homme ou, dans un autre ordre d'idées, une création nouvelle qui changerait naturellement aussi sa constitution matérielle, comme nous l'enseigne au surplus la fameuse péricope sur la multiplicité des substances et des qualités de rayonnement qui se trouve I Cor. 15 : 39-44. Il est exact aussi que nous ne saurions-nous représenter l'existence d'Adam Intègre dans un Cosmos qui persisterait dans l'état de corruption. Les récits des apparitions de Jésus après sa mort — pris dans leur sens phénoménologique, et toute question d'historicité mise à part — s'en ressentent profondément. La vie d'un corps ressuscité doué de qualités « surnaturelles » (pour parler le langage de notre éon) n'est pas « chez soi » dans notre Monde.

---

[1] De fait, aucun théologien, à notre connaissance, n'a osé affirmer que Lazare ou le jeune homme de Naïn vit encore de nos jours — encore que d'anciennes traditions aient tenté de prolonger leur vie démesurément. Cp. à ce propos l'Apologie de Quadratus (selon Eusèbe h. e., IV, 3) qui prétend que des personnes ressuscitées par Jésus étaient encore en vie de son temps (époque de l'empereur Hadrien). Peut-être y a-t-il même, dans cet ordre d'idées et dans l'esprit du rédacteur du Chap. 21 de l'Evangile de Jean, un indice permettant de deviner l'identité du disciple bien aimé (v. les versets 21 : 20-23).

Il ne peut se manifester qu'à certaines personnes particulièrement préparées, et même dans les récits d'allure relativement matérialiste le corps de Jésus ne séjourne que pendant un certain temps et avec intermittence sur terre (ou, pour mieux dire, dans notre sphère sensible). Il n'y saurait demeurer.

De fait, dans le Monde intègre, la nature entière serait différente de ce qu'elle est actuellement. Elle aussi serait débarrassée de la *φθορά*. Ce qui signifie que l'Univers nouveau sera également constitué d'une espèce de matérialité dont il est évidemment impossible de trouver un spécimen dans le monde actuel (visible ou non !).

Mais l'idée phénoménologique d'un monde ou d'un être situé dans l'espace et naturellement aussi dans le temps (nous consentons à ajouter espace et temps nouveaux si la philosophie du lecteur l'exige), exprimant la Puissance et la Sagesse de Dieu sur le plan visible et jouissant de plus des qualités surnaturelles exigées par son intégrité morale et physique, n'a jamais été réduite à l'absurde. Paul LOBSTEIN avait l'habitude, dans ses cours, de parler d'une troisième existence matérielle, au-dessus de la matière inorganique et organique connues. Ce n'est évidemment qu'un langage parabolique vu que le passage de la matière inorganique aux organismes indique une direction de progrès qui, jamais, ne pourra nous faire sortir de l'éon actuel. Pourtant, Saint Paul n'emploie-t-il pas le même langage en expliquant I Cor. 15 la possibilité d'un corps spirituel par la diversité de la matière? De toute manière, ces analogies pourront nous préserver d'une erreur : de juger des possibilités essentielles d'après un simple inventaire empirique.

Il va donc de soi que toute l'eschatologie paulinienne perdrait son sens, si on voulait lui imposer le schéma kantien de l'opposition entre la limitation et l'illimitation. Ce n'est pas l'existence limitée et créaturelle qui constitue un scandale pour l'apôtre. Ce n'est pas le fait d'être « sur terre », « dans le temps » et « dans

le corps », qui empêcherait l'homme d'entretenir des rapports de filialité avec son Créateur et Père qui est dans les Cieux. C'est le péché et la déchéance qui s'est surajoutée à son existence.

L'opposition entre le Contingent et l'Absolu, l'existence terrestre et l'existence céleste, le Temps et l'Eternité (dans le sens de KANT, COHEN et K. BARTH) sont on ne peut plus inaptes à saisir le nerf de la prédication de Jésus et de Paul (1).

Si l'opposition entre le Fini et l'Infini doit caractériser l'abîme ontologique et métaphysique entre la Créature et le Créateur — eh bien, cet abîme demeurera *in Regno Domini*. Nous ne connaissons aucun texte ni dans l'A. T. ni dans le N. T. qui enseigne autre chose. Même les anges — cela va sans dire — sont de ce côté-ci de l'abîme. Néanmoins, cette séparation métaphysique n'est, en aucune manière, la source (ni la conséquence !) du malaise allant jusqu'au désespoir, que l'humanité ressent dans notre monde si extraordinaire.

Il est dû à tout autre chose, à savoir : au péché et à ses conséquences, qui créent entre l'Homme et Dieu un abîme d'une tout autre qualité : la rupture des rapports religieux normaux entre la créature et le Créateur, le déséquilibre de l'existence tout entière, lequel se fixe, quant à son pôle négatif, dans les termes de *σάρξ, φθορά, θάνατος*.

Ce n'est pas parce que Dieu est infini, et l'Homme fini, que Dieu a dû envoyer son Fils à Nazareth et à Golgatha, c'est parce que Dieu est Saint, et que l'Homme est pécheur. Ce n'est pas parce que Dieu vit dans l'Eternité, et le Monde dans le Temps,

---

(1) v. K. BARTH, *Römerbrief*, éd. 1924, p. XIII : « *Wenn ich ein « System » habe, so besteht es darin, dass ich das, was* KIERKEGAARD *den « unendlichen qualitativen Unterschied » von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte* ». Fort bien. *Sed « hic jacet lepus in pipere »*...

que Dieu n'exerce plus la domination effective sur le Monde, c'est parce que le monde végète dans un état de corruption et de révolte. Qu'on ne vienne donc pas introduire ici des catégories métaphysiques étrangères à la question, surtout qu'on ne présente pas comme une interprétation authentique du Paulinisme et de la mission de Jésus une vision des choses fondée sur ce préjugé qu'il s'agirait, pour réaliser et comprendre le « Salut », d'établir un lien entre le « fini » et « l'infini ». Le caractère dit « fini » et « limité » de l'existence d'Adam ne l'aurait pas empêché, selon Paul, d'entendre et d'adorer Dieu, s'il n'avait pas désobéi. A la vérité, l'espérance eschatologique chrétienne, d'après l'apôtre, ne contient aucune indication concernant la suppression d'une opposition entre le « fini » et l'« infini » [1].

Suppression de la différence essentielle entre le Ciel et la Terre? Que non, si l'on prend pour « Ciel » tout ce qui est increé ; que non encore, si l'on entend par « Ciel » le séjour des créatures incorporelles. Que oui, si on entend par ce terme l'état de félicité auquel participeront les hommes « glorifiés ». Mais c'est plutôt de la suppression de l'enfer qu'il faudrait parler. Car il s'agit ici du Ciel au sens *religieux*, lequel n'est pas opposé à la « créature » ou à la « terre », mais à la sphère du péché et du désespoir que celui-ci engendre (si on veut : à l'enfer).

---

[1] Nous touchons ici aux deux erreurs fatales causées par l'introduction de catégories kantiennes ou néo-kantiennes dans le Paulinisme : 1° Elle minimise — jusqu'à en nier la réalité effective — les grâces spirituelles accordées aux croyants, en interprétant même celles que la théologie allemande appelle « *die gegenwärtigen Heilsgüter* » comme seulement conférés en *espérance* (selon le principe : *finitum non capax infiniti*, qui n'a rien à voir ici). — 2° D'autre part, elle fausse les espérances eschatologiques elles-mêmes en promettant aux fidèles de devenir des espèces de « dieux » dans le Royaume du Père — exagération qui, aux yeux de Paul, serait plutôt une diminution qu'une augmentation de l'héritage promis, parce qu'elle ravirait à Adam la place unique qu'il doit occuper dans la création.

Ou bien la suppression de la différence entre « Ciel » et « Terre » doit-elle désigner la suppression de la barrière qu'il y a entre « l'ici-bas » (*diesseits*) et l'au delà » (*jenseits, beyond*), c'est-à-dire la disparition de la séparation perpétuelle et douloureuse entre les deux groupes d'hommes qui sont les vivants et les morts ? Dans ce cas, l'eschatologie paulinienne permet en effet l'abolition de ces bornes. Elle est même la seule (considérée comme « type » naturellement) qui puisse, d'une manière réfléchie, la proposer en tant que but sotériologique.

Aux théologiens qui nous en proposeraient une autre, nous demanderons : Optez-vous pour le messianisme d'un certain christianisme social? Eh bien, dans ce cas, il faut se rendre compte que ce ne seront que les âmes vivant sur terre à partir d'un certain moment qui jouiront — et pour combien de temps? — de la félicité terrestre finale. Identifiez-vous l'état des désincarnés après leur mort (en tant qu'ils sont « sauvés » naturellement) avec la félicité parfaite dont jouissent les citoyens du Royaume de Dieu? Alors, il y aura toujours, jusqu'à la fin du monde, des âmes humaines vivant sur Terre, dont ces bienheureux seront séparés, et après sa destruction que vous serez obligés d'espérer, ce monde ne sera remplacé par rien. Vous aurez réuni l'humanité, mais celle-ci ne fait que se réfugier de l'autre côté de la barricade (exactement comme dans la sotériologie des Manichéens) et sans la supprimer ontologiquement.

La doctrine de la résurrection (au sens paulinien qui — est-il besoin de le dire — n'a rien à voir avec celle des sculpteurs des porches des cathédrales) nous fait envisager un monde d'une qualité nouvelle, qui n'est ni celui des incarnés ni celui des désincarnés, mais un monde où cette différence elle-même sera surmontée [1], et ce par la réalisation d'une synthèse suprême, dans

---

[1] C'est la raison profonde pour laquelle le Monde résurrectionnel

laquelle les valeurs de la *création* ne seront pas abandonnées, mais sauvegardées ; où le péché et les larmes seront certes effacés, mais sans que se perde la leçon que l'homme en aura tirée ; où Adam sera réintrônisé comme Roi de la Création, et non pas simplement accepté comme réfugié dans la sphère des anges.

C'est pourquoi la notion de Résurrection exprime d'une manière on ne peut plus parfaite l'idée de la victoire de la vie sur la mort, qui est particulière au Mazdéisme, au Judaïsme et au Christianisme, et qui est totalement opposée à la manière de poser (et de résoudre cela va sans dire) le problème de la mort dans le Bouddhisme d'une part et, d'autre part, dans le Gnosticisme (et un certain Hellénisme).

Ce dernier voit dans la mort un bienfait qui libère l'âme de la corporéité (et dans ce sens il n'y a pas mal de gnostiques parmi les « simpliciores », même chrétiens). Le Bouddhisme, de son côté, y voit un mal qu'on fuit en supprimant le vouloir-vivre. Le christianisme, héritier des traditions mazdéennes et israélites, enseigne la victoire sur la mort par le Vie éternelle et incorruptible.

Note retardataire.

Il résulte de nos constatations qu'en général, le choix d'une eschatologie résultera de la sensibilité religieuse particulière dont l'homme fera preuve à l'égard de la vie et de la mort. L'étude psychologique du Gnosticisme, qui ne fait que commencer [1], révélerait certainement que le gnostique est au fond un homme qui regrette de s'être incarné. Ce n'est pas seulement en matière christologique qu'il est docète, il aimerait aussi l'être vis-à-vis de son propre corps.

Ce n'est toutefois pas le cas pour un certain christianisme spiritualiste ci-devant moderne, qui envisage la vie terrestre d'une manière

---

ne peut être saisi ni par des catégories « terrestres » ni par des catégories « célestes », les deux étant empruntées à l'état actuel du cosmos. C'est ainsi, et non pas par un manque d'intérêt, pour les problèmes cosmologiques, que nous expliquons les divergences des textes pauliniens signalées par M. GOGUEL (*R.H.P.R.*, 1935, p. 343-344).

(1) v. JONAS, *Die Gnosis*, tome I (Tubingue 1934).

plutôt optimiste. Il serait prêt à enseigner un « Royaume » purement terrestre et empirique. Mais lorsqu'il en reconnaît l'absurdité, il ne lui reste que l'eschatologie immatérialiste de l'existence « céleste », vu que la solution supérieure, celle de l'eschatologie résurrectionnelle, lui demeure tellement inintelligible qu'il la repousse pour des motifs estimés « raisonnables ». Le fait qu'il envisage l'élection sous un autre angle que le gnostique, ne change rien au fait qu'il croit lui aussi à une sotériologie immatérialiste comme les Valentiniens ou les Marcionites.

Note prématurée.

Il est une doctrine ancienne et répandue qui s'est éclipsée en Occident (peut-être pour permettre aux conceptions chrétiennes de la charité et de la responsabilité de s'enraciner dans les cœurs), mais qui tend à réapparaître : celle qui (pour la résumer d'une manière qui ne soit pas *a priori* absurde) affirme l'existence de certains états de conscience, dans lesquels un « ego » pourrait discerner, comme manifestations de son être, des vies humaines (et, par conséquent, des personnes humaines) différentes et sans doute successives (1). Ce n'est pas l'affaire de la théologie de régler cette question. Elle relève, d'abord, de la phénoménologie, qui devra examiner dans quel sens pareille chose pourrait être essentiellement possible ; ensuite de la psychologie (de l'avenir), qui devra, s'il y a lieu, décrire et vérifier les faits psychiques entrant en ligne de compte. Mais les croyances populaires n'attendent pas l'autorisation de la science pour se former et se répandre. Aussi prévoyons-nous des dialogues qui se dérouleront selon le schéma suivant :

« La doctrine de la réincarnation révèle le sens ésotérique du dogme de la résurrection des corps ». — « Non pas ! Elle est incompatible avec la notion chrétienne de la résurrection et doit en conséquence être rejetée au nom du christianisme. »

Nous exprimons le souhait qu'il se trouve alors un théologien pour présenter la remarque suivante : La réincarnation ne peut en aucune manière ni confirmer ni infirmer la résurrection, vu que les deux idées se meuvent sur des plans totalement différents. La reprise d'une vie terrestre — séparée naturellement de la précédente par une période de repos parmi les désincarnés (ou si on veut, au « Ciel » dans le sens de l'au-delà) — ne peut se faire que dans notre éon (ὁ αἰὼν οὗτος). Au point de vue de l'eschatologie chrétienne, cette continuation d'existences « charnelles » n'apporte aucun élément qui puisse avoir le moindre rapport avec la résurrection à la « fin de ses temps ». Elle ne peut donc

(1) Pour donner une illustration concrète de cette idée, nous renvoyons au roman du lama Yongden, *Le lama aux cinq sagesses* (Paris 1935), dernier chapitre.

être considérée ni comme une interprétation de la résurrection ni comme sa négation.

Le postulat du monde résurrectionnel, au contraire, se manifesterait semble-t-il, d'une manière encore beaucoup plus impérieuse. Car si vraiment l'existence humaine dans cet éon n'était qu'une oscillation entre deux mondes dont aucun ne saurait être sa patrie définitive (le chrétien sait pourquoi !), — eh bien, il n'y aurait alors que la résurrection au sens paulinien qui pût mettre fin à cette « inquiétude » cosmique (et réparer l'universel déséquilibre), en créant enfin un monde restauré qui, comme nous disions, sera la synthèse de l'« ici-bas » et de « l'au-delà », c'est-à-dire le monde intègre de la Doxa.

Chapitre XI

LES SACREMENTS

Comment se fait, dans le domaine du monde visible, le passage de l'éon actuel à l'éon futur? A l'encontre du monde invisible, aucune communication ne semble ici possible. La chair et le sang ne peuvent pas hériter du Royaume de Dieu (1 Cor. 15 : 50). Les hommes qui ne sont que σάρξ, seront détruits (1). Mais que devient le Cosmos? Doit-il périr purement et simplement pour faire place à une création nouvelle (comme dans l'Apoc. de Jean)? Les soupirs de la créature après la délivrance suggèrent plutôt l'idée d'une transfiguration du monde consécutive au rétablissement d'Adam, par la faute duquel il souffre (2). Cependant, la théorie des catastrophes cosmiques successives avait depuis longtemps pénétré dans le Judaïsme, qui finit par établir un parallèle entre le monde antédiluvien et le nôtre. Celui-ci périra par le feu,

---

(1) La survie définitive des âmes « damnées » dans le Schéol est exlue par la disparition de Thanatos, doctrine qui exprime e. a. l'espoir en la disparition de la séparation entre l'au-delà et l'en-deçà. A la résurrection des ἀπολλύμενοι, il n'y a pas la moindre allusion.

Quant au sort des Juifs et des païens pieux morts avant l'Evangile, il présente un problème que le deutéropaulinisme de la première Epître attribuée à Pierre a résolu par la prédication du Christ au Hadès. v. M. Goguel, *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*, p. 359. — Sur l'inexistence d'une résurrection des infidèles dans le Paulinisme, v. notre article déjà cité *R.H.P.R.*, 1932, et la note à la fin de ce travail, p. 250 suiv.

(2) Sur les rapports entre la chute d'Adam et la déchéance du Cosmos, v. pl. ht. p. 191,1.

comme l'autre fut détruit par l'eau. Il va sans dire que cette manière de comprendre l'Histoire n'est — au fond — pas conforme aux exigences d'une eschatologie qui ne connaît qu'un seul monde déchu ([1]). Mais elle a pu favoriser, dans l'eschatologie dite transcendante, l'acceptation de la notion de la destruction du Cosmos. Apoc. Jean 21 : 1 dit *ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ διῆλθαν* où « Ciel et Terre » signifie naturellement, comme Gen. 1 : 1, le Cosmos (à quoi un glossateur a ajouté maladroitement *καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι*). Mais en Marc 13, cette disparition est plutôt sous-entendue qu'expressément annoncée. La source à laquelle est empruntée la description des maux, ne parle que d'un dérangement de l'Univers. L'évangile de Jean et les Epîtres johanniques semblent plus radicaux : *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ·* (I Ep. Jean 2 : 17). La phrase paulinienne qui s'en rapproche le plus, se trouve I Cor. 7 : 31 : *παράγει γὰρ τὸ*

([1]) Ainsi I Clem. 9 : 4 parle d'une παλιγγενεσία κόσμου à l'époque de Noé. Selon Josephe, *Ant.* 1 : 70, Adam prédit la fin par le feu et par l'eau, item *Vita Adae* 49 (A. P. II, 528).

Rappelons que le Timée 22 C prédit beaucoup de catastrophes cosmiques amenées alternativement par le feu et par l'eau. Cette gnose sinistre semble remonter aux Chaldéens. Du moins Bérose (selon Sénèque, *Naturales Quaestiones* 3 : 29) savait que le monde prend feu chaque fois que les « *sidera* » (les planètes naturellement) se sont réunis dans le signe du Cancer, tandis que le signe opposé (le Capricorne) amène le déluge dans les mêmes conditions. Si on accepte cette théorie, tout devient affaire de calcul (mais l'existence possible de planètes inconnues permet toujours d'en expliquer les erreurs!). Quoi qu'il en soit, la théorie des deux mondes, dont l'un, le premier, a péri par l'eau aux temps de Noé, et dont le second sera détruit par le feu, est expressément enseignée par la deuxième Epître dite de Pierre 3 : 5-7 ; elle est évidemment en contradiction avec Gen. 8 : 21, ainsi qu'avec la doctrine des deux éons acceptée par Paul. Mais l'idée d'une fin par le feu est indépendante de ce dualisme. Elle est préconisée par de nombreux prophètes, y compris Jean le Baptiste selon Math. 3 : 10-12 et Luc 3 : 9 suiv. ; elle remonte sans doute au Parsisme. Paul parle également d'un feu eschatologique qui détruira tout ce qui est vil (I Cor. 3 : 8-15), peut-être est-ce le même feu qui détruira les incroyants. Cette idée remonte également au Parsisme. Mais on voit combien il serait maladroit de demander, s'il s'agit d'un feu « physique » ou « moral ». Il s'agit au fond de la ὀργὴ θεοῦ qui se manifestera sur tous les plans.

σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου; mais on voit la nuance. Car quel que soit le sens exact de *σχῆμα,* il apporte une atténuation à la prophétie de la disparition totale du monde. Si ce n'est que le « schéma » qui passe, on peut espérer que quelque chose subsistera. Ce quelque chose, délivré de la *φθορὰ,* participera à l'existence d'une nouvelle nature incorruptible. Le judaïsme n'ayant pas développé de spéculation détaillée et cohérente sur ce sujet, qui n'est pas non plus central dans la prédication paulinienne, il ne faut pas s'étonner d'être mal renseigné sur ce point (1).

Pour l'Adam nouveau, la question se pose un peu autrement. Il existe dès maintenant, et il a conscience de son existence. Entre son « schéma » actuel et son corps de « gloire », y a-t-il un rapport? Evidemment non, quant à la *σάρξ ;* on ne saurait jamais trop protester contre les tentatives d'annexer l'eschatologie paulinienne à la doctrine de la résurrection de la *chair.* Mais si le nouvel Adam pouvait porter en lui quelque chose comme l'image parfaite du corps glorieux, image invisible mais bien formée (quoique non développée), image qui n'aurait qu'à s'épanouir et à se « révéler » extérieurement au moment venu, opérant ainsi une consomption totale du vieil Adam qui ne serait pas imposée du dehors comme une mort naturelle ou violente, mais effectuée du dedans — ne serait-ce pas de cette manière qu'un lien étroit entre les deux existences pourrait se créer, qui éviterait à Adam la mort et la nudité du désincarné? (2)

---

(1) M. GOGUEL (article *R.H.P.R.* 1935, p. 346-347) opte décidément pour la solution transformiste. C'est également celle vers laquelle nous penchons, sans être aussi catégorique.

(2) Cp. II Cor. 5 : 1-3 : τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες, εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα ...... ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσάσθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. cp. I Cor. 15 : 53-55).

Voici comment nous traduirions tout ce passage : « Nous savons que lorsque la demeure représentée par notre tente terrestre sera détruite, nous obtiendrons une demeure qui vient de Dieu, une demeure imma-

Nous pensons en effet que c'est dans cette idée que l'apôtre a cherché la solution de ce problème (qui réapparaît dans certaines philosophies d'une orientation différente, mais congéniale, comme le problème de la continuité de la conscience personnelle). Nous croyons que la conception paulinienne des sacrements justifie notre thèse, qui, jusqu'à un certain point, est aussi celle de M. A. SCHWEITZER (1).

Nul n'est besoin d'étudier ici cette doctrine sous tous ses aspects; encore moins est-il nécessaire de faire des recherches ou des hypothèses sur le procédé exact selon lequel se déroulaient les sacrements dans les Eglises pauliniennes (2). Ce qui est certain, c'est que la théorie paulinienne ne s'inspire pas des détails du rite ni même des explications traditionnelles qui lui avaient été transmises, mais de sa propre eschatologie et de sa mystique. Toutefois, nous n'irons pas jusqu'à dire que sa mystique elle-même ne serait que le reflet de son eschatologie. Nous distinguerons entre la vie mystique et la manière dont elle a été pensée. Ce n'est que *l'explication* des

---

térielle, éternelle, céleste. Aussi soupirons-nous dans cette demeure (Rom. 7 : 24), aspirant à revêtir par-dessus celle-ci la demeure céleste — si toutefois ayant quelque chose à mettre, nous ne sommes pas parmi ceux qui se trouveront nus (les réprouvés). Car nous aussi vivant sous cette tente-ci, nous soupirons comme sous un fardeau (Rom. 8 : 23) ; mais ce n'est pas une raison pour désirer d'être déshabillés, au contraire. Nous voulons nous habiller d'un vêtement supplémentaire, pour que ce qui est mortel, soit englouti par la vie ». Le vêtement « par-dessus », c'est naturellement le corps glorieux. Peut-être cette péricope exprime-t-elle un progrès dans la pensée paulinienne, en ce sens que les chrétiens décédés avant la Parousie (le deuxième τάγμα de I Cor. 15 : 23) recevraient le corps nouveau dès leur mort. On comprend encore mieux, dans ce cas, pourquoi on les sépare du 3e τάγμα, c'est-à-dire de ceux qui seront transfigurés, sans mourir. Mais ce n'est là qu'une pure hypothèse.

(1) Toutefois pour M. SCHWEITZER, le monde résurrectionnel est temporaire et coïncide avec le Royaume du Fils, ce qui change totalement la perspective du tableau.

(2) Sur le rite comme tel, v. K. VÖLKER, *Mysterium und Agape* (Gotha 1927).

phénomènes mystiques qui dépend de l'Eschatologie. L'expérience mystique de l'union avec le Christ ou avec le πνεῦμα **Χριστοῦ** (qui opère les miracles à l'intérieur et à l'extérieur de l'Homme) est bien le rocher de bronze de la religion paulinienne, comme le *cogito* dans la philosophie de DESCARTES.

Or, il a toujours été reconnu par les exégètes avertis que le renouveau spirituel, essence de l'existence nouvelle des chrétiens, est rattaché de la manière la plus étroite à la mort à et la résurrection du Christ. Mais la littérature chrétienne des deux premiers siècles montre que cette pensée est loin d'être absolument naturelle ou généralement admise. Il est vrai qu'avant Paul, la conviction de l'Elévation du Christ est un élément constitutif de la foi de l'Eglise. Mais nous ne trouvons pas dans cette période archaïque l'affirmation d'une signification personnelle et intime de ces faits pour la vie de chaque croyant.

Pour en revenir à notre théologien, nous constatons tout d'abord que la notion de la résurrection du Christ prend définitivement sa place centrale entre la Croix et l'Ascension. En même temps, elle se précise. Ce n'est pas une revivification du corps matériel, ni encore le simple passage d'une âme désincarnée dans le monde invisible. Jésus est le premier homme pour lequel, quoiqu'il soit vraiment mort (à l'encontre de Hénoch et d'Elie) la séparation entre les deux mondes n'existe plus. Il ne se contente pas de planer au-dessus de nous, comme un ange. Il exerce une influence *réelle* sur notre Monde, il s'y incorpore même une seconde fois — mais sans perdre son existence surnaturelle — en conviant chaque chrétien à former un membre de son organisme qui sera le nouvel Adam dans le sens collectif. Aussi ne nous étonnons pas que partout où Paul donne une explication de l'essence du corps du Christ, il la donne à la lumière de la mystique du « *corpus Christi* ». Ce n'est pas qu'il ignore ou qu'il néglige les paroles de l'institution : **τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου,** où **τοὺτο,** qui, quelle que fût sa signi-

fication primitive, n'avait certainement pas le sens paulinien. Mais ce n'est pas dans la « Mishnah » qu'il a reçue, c'est dans la « Gémara » qu'il ajoute, qu'éclate sa pensée (¹).

Or, celle-ci ne laisse aucun doute : le *σῶμα*, c'est *ἡμεῖς*, les chrétiens.

Rappelons d'abord les paroles d'institution rapportées comme traditionnelles I Cor. 11 : 24-25. *„τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* ‖ *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν“*..... ‖ et *„τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* ‖ *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν“*.

On a souvent remarqué l'absence de parallélisme exact entre les paroles concernant le pain et le vin. La formule *τοῦτο ἐστὶν* n'est rapportée que pour le pain. Il ne peut d'ailleurs guère en être autrement dans la terminologie paulinienne, où le *αἷμα* ne saurait en aucune manière s'ajouter au *σῶμα* qui forme une totalité complète ; la formule *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*, que Paul ne connaît pas, supposerait comme complètement : *αὕτη ἐστὶν ἡ σάρξ μου*, formules probablement présupposées de certaines déclarations johanniques [Jean 6 : 51-58 (²)].

(¹) Nous pensons en effet que Paul, ici (I Cor. 11 : 24 suiv.) comme ailleurs (I Cor. 15 : 1 suiv.) procède comme les rabbins qui, après avoir répété (שָׁנָה) l'enseignement reçu par les devanciers, y ajoutent leur commentaire (גְּמָרָה). Dans nos deux textes, la « Gémara » commence respectivement v. 11 : 26 et 15 : 8. — Jésus, dans le Sermon sur la Montagne procède d'une manière analogue (selon Math. 5 : 21 suiv., 5 : 27 suiv., 5 : 33 suiv., 5 : 38 suiv., 5 : 43 suiv.), mais en renversant parfois l'enseignement traditionnel.

(²) Nous ne pouvons, évidemment, pas entrer dans l'exégèse détaillée des formules non-pauliniennes. En ce qui concerne Jean 6, le problème nous semble mal posé, lorsqu'on nous demande, s'il y a, oui ou non, une allusion à l'Eucharistie. Ce rapport nous semble incontestable ; mais il s'agirait de savoir quelle est la conception exacte qu'on s'en fait dans ces textes. Nous pensons qu'on peut assez facilement reconnaître deux couches : une couche ancienne, où l'Eucharistie exprime le fait que Jésus dans la

Il en est de même dans les textes synoptiques, où le parallélisme exact entre le pain et le vin fait également défaut : D'une part, nous lisons : *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* (Luc 22 : 19 ajoute : *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον,* puis *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*) ; d'autre part : *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* (selon Luc 22 : 20) ou bien : *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* (selon Marc 14 : 24, reprod. par Math. 26 : 28 sans changement important).

On peut expliquer cette incohérence de plusieurs manières. Comme la question n'a pas de rapports immédiats avec nos recherches, nous nous contenterons de remarquer, sans entrer dans tous les détails de l'explication, que dans la formule *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* le mot *σῶμα* étant évidemment la traduction de « gherem », ou d'un synonyme, la phrase signifie : *ceci, c'est moi.* Sans aller aussi loin que R. Otto, qui y voit une allusion à la lapidation à laquelle Jésus devait s'attendre, nous pensons que l'action de la rupture du pain donné à manger contient une allusion nette au sacrifice de sa vie, et peut-être aussi à l'idée (que nous retrouvons dans le Johannisme) que la personne de Jésus, c'est le pain de la Vie.

Les formules concernant le vin, non seulement diffèrent de celles du pain, mais révèlent des incohérences internes. Dans *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* (Marc et Math.), il y a un génétif de trop. C'est certainement l'idée de la *διαθήκη* qui, ici, est primitive : Jésus, par une communion, fonde une sorte de société sacrée qui est sûre de se retrouver — dans le Royaume messianique? assurément non (c'eût été le moment ou jamais de nommer ce Royaume ; seulement

---

totalité de sa personne se donne comme aliment spirituel, et une couche plus récente qui prend le terme de גֶּרֶם non pas comme synonyme de la « personne tout entière » (ghérèm = moi), mais dans le sens de σάρξ distinguée alors de αἷμα.

Jésus n'y croit pas !) — mais dans le *Royaume du Père* (¹), représenté comme une vie transfigurée.

Il ne faut d'ailleurs pas croire que l'idée de la mort de Jésus et celle de l'attente du *Regnum Domini* (faussement appelée attente messianique) aient été nettement séparées dans la pensée des fidèles, parce que Jésus avait fait deux déclarations distinctes au sujet du pain (allusion à sa mort), et de la coupe (rendez-vous donné au Royaume); c'est le repas en entier qui est pris dans les deux significations que nous avons distinguées. L'espoir de revoir Jésus restait vivant et le repas avait un caractère joyeux, même lorsque le vin (symbole par excellence de l'alliance eschatologique) était supprimé — pour des raisons de pauvreté sans doute (v. Actes 2 : 47-48). Plus tard, chose curieuse, l'idée de la mort s'est attachée particulièrement au vin ; car au fur et à mesure que le sens araméen primitif de *σῶμα* se perdait, on identifiait *σῶμα* avec le corps dans le sens de *σάρξ* (chair) : il fut alors naturel de voir dans le vin la représentation du *sang* (²).

Comme de plus, l'idée du « berith » par le sang (connu par l'A.T.) s'associa à l'idée du sacrifice de Jésus, le texte concernant le

---

(¹) Marc 14 : 25 (ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ), cp. Math. 26 : 29 (ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου), cp. Luc 22 : 16 (ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ) et Luc 22 : 18 (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Contre ces textes, la mention de la royauté messianique en Luc 22 : 29-30 (διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν .... ἐν τῇ βασιλείᾳ μου) ne peut pas prévaloir. Elle reflète la conception messianique de l'Eglise.

(²) v. aussi M. Goguel, *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor. XI et la tradition historique chez l'apôtre Paul, R.H.P.R.* 1930, 61-89. — Entre temps a paru l'article très suggestif de M. Cullmann, sur *La signification de la Sainte Cène dans le Christianisme primitif* (*R.H.P.R.* 1936, p. 1-22). Nous acceptons la thèse de l'importance des récits des repas de Jésus ressuscité avec ses disciples pour la compréhension du caractère joyeux de l'Eucharistie dans certains milieux chrétiens. Mais nous n'y voyons pas un point de départ distinct de celui donné par Marc 14 : 22 et par.

Les apparitions du Ressuscité et tout ce qui s'y rattachait, ont été interprétées comme une réalisation du rendez-vous donné par Jésus lors de son dernier repas avant sa mort. De là, l'impulsion joyeuse qu'elles donnèrent.

vin commença à s'agiter, et sa teneur se modifia en se rapprochant de plus en plus d'un *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*, idéal atteint seulement chez Justin (Apol. I 66 : 3). La formule paulinienne est identique à la formule de Luc, ce qui n'est pas étonnant vu que celui-ci a dû reproduire la formule en usage dans les parages pauliniens et probablement déjà à Antioche. Elle est plus ancienne que celle de Marc et de Math., laquelle se rapproche davantage de celle de Justin. La phrase *τοῦτο ἡ διαθήκη* qui est ancienne, s'y trouve encore, mais surchargée de : *ἐν τῷ αἵματί μου.*

* * *

Comment Paul a-t-il interprété ces formules? Le texte ajouté immédiatement à la suite (I Cor. 11 : 26 suiv.), si important qu'il soit à d'autres points de vue, n'éclaircit guère la conception fondamentale qu'il suppose comprise.

Mieux vaut nous reporter à I Cor. 10 : 14-22. La première constatation frappante que nous y faisons, c'est que l'apôtre n'insiste en aucune manière sur une espèce d'identité que nous pourrions supposer entre le pain et le corps d'une part, le vin et le sang d'autre part. La coupe est une *κοινωνία τοῦ αἵματος* (1) et nous voilà, en apparence du moins, revenus à l'idée de *διαθήκη*. Mais en réalité, le mot *κοινωνία* prend déjà un sens un peu différent, comme le montre la suite du texte.

La seconde constatation, c'est que le pain est interprété d'une manière strictement analogue, à savoir comme la communion au corps du Christ (2). Ce parallélisme pourrait, en principe, favoriser les spéculations sur les différentes manières dont le Christ serait « présent » dans l'une et dans l'autre espèce. Mais aucune tentative de ce genre ne s'esquisse. Car toute la théorie sur la présence dans les « espèces » est en dehors des horizons du Paulinisme.

---

(1) Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; (16 *a*).

(2) Τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; (16 *b*).

Si, par impossible, on avait posé de pareilles questions à l'apôtre, il eût, peut-être, répondu que la signification du pain ne diffère guère de celle du vin, les deux devant assurer la *κοινωνία*, et qu'au fond, c'est le *σῶμα* dans sa totalité qui importe.

Toutefois, le sens de cette *κοινωνία* reste encore obscur. Les versets 21-22 n'apportent pas de clarté. Car ici, Paul considère le Christ comme l'hôte qui invite au repas, à la *τράπεζα κυρίου*, idée qui a très bien pu coexister avec une ou plusieurs autres, et qui est suggérée par la manière dont s'est effectivement déroulé le dernier repas de Jésus (1).

La première question qui devait se poser, est de savoir ce qu'est en réalité le *σῶμα Χριστοῦ*. S'il n'est pas dans les espèces, où est-il? Nous pensons que la réponse donnée par l'apôtre est aussi nette et aussi claire que possible : le *σῶμα Χριστοῦ*, *c'est nous*, les fidèles. Le texte de notre péricope est assez explicite à ce sujet, v. verset 17 : *ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν* (*nous qui sommes une pluralité, nous sommes Un pain* (2), *Un corps* ; *car nous participons à Un pain*).

Mais nous possédons des déclarations encore plus nettes dans I Cor. 12 : 12-27. Le but de ce développement ne nous intéresse pas ici en lui-même. Il doit mettre fin à la surestimation de la glossolalie, laquelle donnait comme une mauvaise conscience aux chrétiens qui ne possédaient pas ces dons pentecôtistes. Mais toute cette péricope présuppose l'idée que les chrétiens forment le corps du Christ.

Nous parlerons plus loin du rapport particulier entre le *σῶμα* et le Baptême. Enregistrons pour le moment le fait que les chrétiens,

---

(1) οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων. — (Dans toute cette péricope, on discute la participation des chrétiens à certains repas païens.) cp. Apoc. de Jean 3 : 20.

(2) C'est la seule traduction qui nous semble grammaticalement possible. Le meilleur commentaire de l'idée exprimée par ces mots se trouve dans la prière eucharistique conservée dans la *Didaché* (9 : 4).

de par le baptême, sont destinés à former un seul corps. Ce corps est nommé corps du Christ au v. 27 : *ὑμεῖς δὲ ἐστὲ σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους* (« *vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, si on considère vos rôles respectifs* »). Qu'on ne vienne pas atténuer la portée métaphysique de ce texte en alléguant qu'il s'agit seulement d'une « parabole ». Comme dans chaque parabole, nous distinguerons la vérité spirituelle d'une part, et d'autre part, la réalité naturelle qui sert à l'illustrer. Cette réalité naturelle, qui pourra se présenter sous les traits d'une pure fable, c'est ici la « discussion entre les membres d'un corps physique », lieu commun de tous les fabulistes de l'antiquité. La réalité chrétienne évoquée par cette histoire, ce sont les malheureuses discussions des membres du corps du Christ ou plutôt leur solution. Mais cela ne veut pas dire que l'idée du corps du Christ soit une simple image inventée *ad hoc*. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la structure de la présente parabole ne permet de conclure ni dans un sens ni dans l'autre. Notre thèse sur le sens métaphysique, et non entièrement métaphorique, de l'expression *Corpus Christi* demeure donc, *a priori*, parfaitement possible. Pour qu'elle soit exacte, il faut naturellement qu'elle puisse s'appliquer à d'autres textes. Si, de plus, il y a des textes qui l'exigent, alors nous pourrons la présenter comme ayant des chances d'être démontrée.

Or la parabole de I Cor. 12 est résumée Rom. 12 : 5 : *οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέρη* (*nous quoique nous soyons nombreux, nous formons Un seul corps en Christ, et dans nos rapports réciproques nous en sommes les membres*). Là encore, c'est le corps physique qui est l'image empruntée pour illustrer les rapports des fidèles avec le Christ et entre eux. Mais rien n'oblige de prendre le corps en lui-même comme étant également une simple image. Nous pouvons, au contraire, résumer ce texte par le syllogisme suivant : Tous les corps se composent de plusieurs organes collaborant par leurs fonctions distinctes. L'Eglise

est un corps. Donc il est naturel que ses membres aient des fonctions différentes et complémentaires. Toutefois, si ce texte se prête très bien à notre interprétation, il ne force peut-être pas encore absolument la conviction.

Mais nous possédons encore un autre texte significatif: I Cor. 6, v. 15: *οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν* (κ. τ. λ.)

La communion avec le Corps du Christ est-elle donc tellement réelle que même les *σώματα*, nos corps actuels, en font partie? Nous ne prétendons pas expliquer intégralement ce passage difficile. Mais nous pensons que, quelle que soit l'explication donnée, elle impose une interprétation « réaliste » de la participation au « Corpus Christi ». Ce corps actuel, dont il est question, est-il autre chose que le *σῶμα σαρκικὸν* ? Certainement non. Mais dans quel sens pouvons-nous, avec nos *σώματα*, être des membres du corps du Christ? Ici nous ne pourrons pas éluder la difficulté en prenant *σῶμα* simplement dans le sens de « personne ». Nous ne voyons qu'une réponse possible: Le *Corpus Christi*, sans être visible, est cependant une réalité si effective, que d'une manière indirecte, même nos corps charnels y sont rattachés (1).

Le processus de profanation d'un membre du corps du Christ est, dans certains cas, réversible. Quand il s'agit de deux personnes mariées, dont l'une seule est devenue chrétienne, le mariage doit être continué sans restriction (à condition naturellement que le conjoint païen y consente), v. I Cor. 7: 12-14. Dans ce cas, c'est le membre païen qui bénéficie de l'influence chrétienne, et se rattache indirectement au corps du Christ.

---

(1) Dans le paganisme, ils peuvent entrer en communion avec des divinités païennes par l'intermédiaire des prêtresses d'Aphrodite.

Sur cet aspect cultuel de la πορνεία, v. la littérature indiquée par PREUSCHEN-BAUER, *Griech.-deutsch. Wörterbuch* [2], col. 1090, sub. πνικτὸς, ainsi que les commentaires de Actes: 15: 20 suiv.

Nous comprenons maintenant mieux pourquoi et dans quel sens le sacrement reçu indignement, c'est-à-dire avec la préoccupation de manger et de boire à satiété — pour ne pas dire plus — peut avoir des effets désastreux : telle est la puissance des forces spirituelles communiquées par le rattachement au Christ, qu'en agissant sur un profane, elles deviennent destructives (c'est toujours le cas pour les forces divines agissant sur des « impurs ») jusque dans le domaine physique. « C'est pourquoi il y a tant de malades et d'infirmes parmi vous et qu'un certain nombre sont morts » (I Cor. 11 : 30).

Nous n'ignorons pas que Paul ne va jamais jusqu'à affirmer une transformation substantielle de notre organisme physique. Celui-ci reste malgré tout *σάρξ καὶ αἷμα* et rien de ce « corps de mort », au point de vue chimique (même pas l'atome « permanent » des théosophes), ne subsistera au moment de la transfiguration qui « engloutira » le physique, ni au moment de la résurrection envisagée comme eschatologique, et qui sera une *création nouvelle*. Mais les choses se passent comme si notre corps devait jusqu'à un certain point devenir passagèrement capable de recevoir des impulsions nouvelles et d'héberger des forces spirituelles ; il est dès maintenant (*cum grano salis*) « le vase » du Saint-Esprit.

On peut remarquer que Paul n'aurait pas eu besoin d'aller jusque-là. L'idée de l'homme invisible, rattaché mystiquement au corps du Christ, aurait suffi pour justifier des idées morales d'une dignité et d'une pureté suffisantes pour guider la volonté des chrétiens jusqu'à la destruction finale du corps de corruption.

Il faut avouer qu'en allant plus loin, l'apôtre a créé un précédent à certaines interprétations matérialistes. D'autre part, il est heureux qu'il ait dépassé les limites imposées par la stricte interprétation de ses propres conceptions. Car cette conséquence excessive est très instructive : elle n'aurait pas pu être tirée si les forces communiquées par le rattachement au Christ et par là le

« *Corpus Christi* » lui-même n'avaient été qu'une « *idée* morale et religieuse » ou une *image* pour désigner un rapport uniquement spirituel. Il s'agit de quelque chose qui a une existence en soi et qui est capable d'agir, même si on veut limiter cette action à une réalité non encore visible dans l'éon actuel, et c'est précisément ce que nous voulions démontrer.

Mais que se passe-t-il alors au moment de la distribution du pain et de la coupe? C'est évidemment le corps du Christ qui se constitue ou plutôt qui se reconstitue à ce moment. Et c'est le *homo novus*, membre de ce corps, qui est nourri. Et c'est ici que se manifeste ce que nous pourrions appeler la plus extraordinaire anticipation du Monde intègre qui ait jamais été enseignée et pratiquée. L'Homme nouveau *encore invisible* (nous dirions « virtuel » si ce terme n'était pas équivoque) est déjà traité comme s'il était *visible*. Dès maintenant, il reçoit sous forme d'aliments visibles, la nourriture de l'homme intègre, nourriture *équivalente* à celle que recevront les *σώματα* glorifiés dans le « Royaume du Père » où ils s'assiéront (surnaturellement) à la table du Seigneur ([1]).

Il y a donc bien un mystère aussi dans les espèces ; mais ce n'est pas que le corps du Christ y soit contenu ni même présent contrairement aux apparences ([2]), ce sont des aliments transfigurés par le *πνεῦμα*. C'est pourquoi la *κοινωνία τοῦ ἄρτου* et la *κοινωνία τοῦ ποτηρίου créent* la *κοινωνία τοῦ σώματος*.

([1]) Il y a ici un lien entre la doctrine de la Justification et la Mystique. Ce n'est que parce que Dieu consent à traiter l'homme comme s'il était juste, que de pareils mystères deviennent possibles.

([2]) A moins qu'on ne voie dans la terre transfigurée ou transfigurable une espèce de corps du Christ, comme l'enseignent certains gnostiques modernes. Les fruits de la terre feraient alors, naturellement, partie du *corpus Christi.* Et la vigne de David est la vigne du Christ. Mais nous avouons ne rien trouver dans les textes pauliniens qui justifierait cette interprétation curieuse. v. F. RITTELMEYER, *Theologie und Anthroposophie* (Collection : *Theologie und Kultus,* dirigée par R. GŒBEL, N° 3), Stuttgart 1930, p. 166 ; cp. R. STEINER, *Das Johannes-Evangelium* (Vortrag-Zyklus, Hambourg 1908), chap. VII : *Christus, der Geist der Erde.*

Nous reconnaissons volontiers que cette partie de notre démonstration contient des éléments hypothétiques. Il ne saurait en être autrement. Paul ne sentait pas le besoin d'expliquer le mécanisme surnaturel du sacrement. Le corps du Christ, la manière dont nous y sommes rattachés, les effets de la *κοινωνία*, étaient pour les chrétiens les réalités les plus solides de la vie nouvelle et n'exigeaient pas de commentaires détaillés, dans le sens de ceux qu'on a donnés plus tard. On peut même se demander si les discussions sur la signification des « espèces » ne présupposent pas déjà un déclin de la faculté de ressentir (ou de déclencher) les forces sacramentelles élémentaires. C'est pourquoi nous sommes bien obligés de construire nos hypothèses, sans toujours pouvoir suivre exactement des lignes de fondations bien établies. Mais nous pensons que notre explication tient compte des problèmes et des indices donnés par les textes et qu'elle les éclaire. Elle permet, croyons-nous, de comprendre, dans une certaine mesure, comment Paul a pu rattacher des conceptions « métaphysiques » et parfois presque « physiques » du corps du Christ au rite de l'Eucharistie.

* * *

Mais, dans tout cela, dira-t-on, il est peu question du *πνεῦμα Χριστοῦ*, et de ses rapports avec le *σῶμα*. Ce problème est pourtant relativement facile à résoudre. Le Pneuma unit le Corps du Christ comme l'âme unit l'organisme humain. C'est parce que le *πνεῦμα* circule dans le corps (encore que ce ne soit pas uniquement pour cette raison) que les membres peuvent dire : Le Christ est en nous. Et c'est parce que le chrétien est membre de ce corps qu'il peut déclarer être « en Christ » (formules qui correspondent naturellement à des événements d'ordre mystique).

Or, cette possession du Pneuma, d'après une conception fort répandue dans le Prépaulinisme, serait possible indépendamment des sacrements. Entre ceux-ci et la descente de *πνεῦμα* aucun lien

n'est établi Actes 2 ni 4 : 31. Nous voyons même que Actes 8 : 16-17 et 10 : 44-48 le baptême par l'eau et le baptême par l'Esprit sont encore séparés [1]. Mais pour Paul, le problème de la résurrection des corps devient un problème brûlant, parce qu'il est théologien et qu'il réfléchit aux conditions de la réalisation du Monde intègre. Dès lors, l'idée du πνεῦμα qui se contenterait de saisir, de purifier et d'inspirer l'âme ou l'esprit du néophyte, se révèle insuffisante. C'est parce que le chrétien doit recevoir en héritage la δόξα, c'est-à-dire le « corps glorieux », que ce problème devient urgent : comment poser les fondements de ce qui manque encore actuellement à cette perfection?

Nous pensons que ce sont précisément le baptême et l'eucharistie qui ont comme mission de permettre à l'Adam nouveau premièrement de se rattacher au corps du Christ, seul incorruptible, seul survivant à la catastrophe finale ; deuxièmement d'alimenter ce qui est actuellement la préfiguration de ce corps glorieux. Sous quelle forme celui-ci peut-il exister à présent? Il est totalement invisible et mystérieux. Mais il doit avoir suffisamment d'« existence» et jouir d'un développement suffisant pour pouvoir « apparaître » au moment de la Parousie du Seigneur (au plus tard). Les sacrements pauliniens, tels que nous les interprétons, répondent exactement à ces exigences. Subsidiairement, ils peuvent sans doute servir à combattre les forces de révolte logées dans la σάρξ, mais sans naturellement pouvoir sauver ce qui est destiné à la φθορά.

Quant au Baptême en particulier, il n'y a pas de raison d'attribuer à Paul une innovation quelconque dans le rite extérieur,

---

[1] Actes 9 : 17-18 ils se rapprochent énormément, mais sans coïncider. D'abord Ananias impose les mains à Saul (qui reçoit l'Esprit), puis Saul est baptisé. Le tout semble déjà former un rite. C'est comme l'avant-dernière étape menant au Paulinisme. Nous ne sommes donc pas d'accord, sur ce point, avec l'étude de v. STROMBERG, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte* (Berlin 1913).

y compris les formules prononcées. Mais la signification que Paul lui attribue, est si conforme à sa conception de la résurrection et de sa préparation dans le monde d'ici-bas que nous pouvons bien lui attribuer une certaine originalité, du moins par rapport au baptême pratiqué par Philippe et Pierre et même par Ananias.

Ce qui frappe dans le baptême, c'est son rapport étroit avec le *πνεῦμα*. C'est évidemment au moment de l'immersion que celui-ci devait se déverser sur les néophytes. Par là est abolie l'opposition entre le baptême par l'eau (baptiste) et le baptême par l'esprit (chrétien), laquelle est enseignée dans des textes archaïques comme Marc 1 : 8 (1) ou Actes 1 : 5 (cp. 19 : 1-7) et dont se ressent encore, pendant un certain temps, le baptême d'eau introduit dans l'Eglise chrétienne, baptême qui, comme nous avons vu, ne coïncide pas de prime abord avec l'effusion de l'Esprit (2).

C'est sur le modèle de la réconciliation des religions chrétienne et baptiste (non acceptée d'ailleurs par tous les partisans des deux religions) que s'est formé le récit du baptême de Jésus chez Marc ; il réalise la synthèse entre le rite chrétien et le sacrement baptiste, et, par conséquent, obtient la justification du baptême chrétien postérieur.

Mais où est la note caractéristique du baptême paulinien? La descente du *πνεῦμα* est présupposée. I Cor. 12 : 13 rappelle

(1) ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ. Math. 3 : 11 et Luc 3 : 16 lisent en plus : καὶ πυρί. Il se peut que Jean ait effectivement parlé du feu. Mais la conception du christianisme archaïque et anti-baptiste se reflète bien dans la forme marcienne du logion. — Actes 1 : 5 fait dire à Jésus, parlant aux disciples : Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ.

(2) Une autre conception de l'histoire du baptême est soutenue par Reitzenstein (*Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929; cp. le compte rendu de M. Goguel, *R.H.P.R.* 1930, 194-199).

Notre exposé montre pourquoi nous ne croyons pas pouvoir nous rallier aux conclusions de R. (cp. aussi M. Dibelius, *Theol. Literatur-Zeitung*, 1931, col. 128).

cette expérience: *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν.*

Mais il se passe encore un autre événement, d'ordre spécifiquement mystique, et de portée encore plus nettement eschatologique. Il s'exprime dans l'enseignement donné Rom. 6 : 1-14. C'est l'assimilation à la mort et à la résurrection du Sauveur qui se fait par le baptême, et certainement M. A. SCHWEITZER a raison de voir ici plutôt que dans la doctrine de la justification le point original et central du Paulinisme (1). C'est en effet dans cette idée que se rejoignent les lignes mystique et eschatologique de la pensée de Paul.

Que signifie donc cette « mort » qui n'est pas une mort réelle, mais qui lui est à tel point équivalente qu'on parlera des chrétiens comme étant ensevelis en Christ ? (Rom. 6 : 4 ; Col. 2 : 12). On a supposé (2) que l'immersion baptismale était pratiquée d'une manière si sérieuse qu'elle provoquait un état très proche de la mort, lequel permettait aux néophytes de voir, à la manière des mourants, se dérouler devant le regard de l'âme, le spectacle de la vie passée et notamment des péchés. Cette hypothèse, si elle était démontrable, serait intéressante encore dans un autre sens. Car l'immersion prolongée pouvait aussi créer un bouleversement physiologique favorisant des états d'ordre extatique ou visionnaire dans lesquels le fidèle (dûment préparé au point de vue religieux), prenait conscience du *φωτισμὸς* et de l'onction par l'Esprit (3).

Il semble même que ce soit là la seule explication possible du rapport interne entre le rôle de l'eau et celui de l'Esprit. Ce rapport est extrêmement difficile à saisir théologiquement, vu

---

(1) v. cependant notre remarque pl. ht. p. 232,1.

(2) v. F. RITTELMEYER (*op. cit. supra*, p. 232,2), p. 91 suiv.

(3) C'est ce que semble penser C. A. BERNOUILLI (*Jesus, wie sie ihn sahen*, Bâle 1928) qui parle (p. 123-124) d'un état de clairvoyance (*Blutleuchte*) pouvant être provoqué par le Baptême.

que l'idée d'une purification qui se présente d'abord à l'esprit, ne joue ici qu'un rôle tout à fait subordonné. Cependant, cette hypothèse, si intéressante qu'elle soit, ne fait avancer en rien la compréhension du phénomène étrange qui est appelé une « mort » et qui est censé avoir des effets eschatologiques. Un homme qui a failli mourir n'est pas mort, et ce n'est donc pas sur le plan physiologique qu'il faut chercher l'événement mystérieux.

On s'en rapprochera davantage en se plaçant sur le plan éthique, comme le fait le passage Rom. 6 : 6-23. Car il est certain que si la *σάρξ* n'est pas morte chez le chrétien, l'attitude de la personne régénérée n'en diffère pas moins étrangement de celle de l'homme naturel. Le chrétien ne peut pas détruire la *σάρξ* ; pourtant il s'en détache, non pas visiblement, mais d'une manière si intime et si décisive, qu'il renonce pour l'avenir, à faire appel à la puissance de la *σάρξ*, ainsi qu'à tous les moyens que celle-ci met à la disposition de l'homme charnel dans la lutte pour la vie. Le chrétien, par définition, cesse d'être *δυνατὸς τῇ σαρκί*. Et voudrait-il user de la *σοφία σαρκική*, qu'il ne le pourrait même pas. Ces registres ne fonctionnent plus parce que le *πνεῦμα*, seul air que le chrétien respire désormais, n'y passe pas. Plus que cela, il sera d'autant plus puissant (par l'esprit naturellement) qu'il sera faible dans la chair (II Cor. 12 : 10 *ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι*).

Ce texte, où l'apôtre se glorifie de cette faiblesse, (qui est « existentielle » et ne doit pas être confondue avec une *attitude* de faiblesse en vogue chez certains pseudo-pauliniens), exprime dans son splendide paradoxe, quelque chose des expériences intimes et décisives de l'apôtre, qu'il prête d'une manière un peu optimiste à tous les chrétiens. Il ne peut, évidemment, plus compter sur l'appui de la *σάρξ* à partir du moment où il en a détaché son cœur pour l'offrir à l'Esprit. La *σάρξ* devient même son ennemie par excellence. Mais l'essence intime de la personnalité de l'homme,

l'« égo », se trouve de l'autre côté, du bon côté de la barricade ([1]).

« Hamartia » est bien toujours présente dans les régions inférieures de l'être, mais Adam a cessé d'être son allié et son esclave. L'ennemi occupe encore une partie du territoire, mais le gouvernement du pays lui échappe, car la capitale est transférée ailleurs. L'homme nouveau — fait inouï dans l'histoire du *αἰὼν οὗτος* représenté à la manière paulinienne — aime la Loi de Dieu, est heureux de la vie de l'Esprit ; il souffre de voir Hamartia exercer encore ses ravages, et cette souffrance même prouve qu'il a rompu avec elle (Rom. 7 : 7 suiv.).

L'acte qui consiste à couper les ponts avec l'ensemble de la sagesse charnelle, fait du chrétien un homme dont la valeur, au point de vue charnel, est zéro. La *σάρξ* n'est pas anéantie, c'est lui qui est anéanti aux yeux de la *σάρξ* ([2]). Mais cette espèce de court-circuit n'est pas seulement un fait moral ; il implique comme nous venons de voir, un changement d'ordre existentiel. La vie par l'Esprit se meut sur un autre plan d'existence que la vie charnelle. Dès lors le corps de mort pourra continuer à vivre, c'est-à-dire continuer à courir à la ruine, qui est la destinée immanente de la *σάρξ* (l'arrière-pensée de la chair, *φρόνημα*, dit Rom. 8 : 6) dont les passions (*ἐπιθυμίαι*) exhalent dès maintenant comme une odeur de mort. Adam lui-même est déjà du côté de la vie spirituelle,

---

([1]) C'est, comme l'a fort bien remarqué M. R. Will, la raison profonde pour laquelle l'inspiration intermittente est déjà en principe surmontée chez Paul. Le chrétien possède toujours le Saint-Esprit. C'est pourquoi Paul peut réagir contre les conceptions trop pentecôtistes des « dons » dans certaines paroisses, en assignant à la glossolalie la dernière place dans la hiérarchie des charismes, et en donnant parmi les phénomènes de caractère intermittent, la préférence à la prophétie qui ne supprime pas la conscience, et qui, de ce fait, se rapproche davantage de l'idéal d'une incorporation consciente et durable de l'Esprit dans l'homme ; v. I Cor. 12 et 14 (cp R. Will, *Le Culte*, I, p. 142 ; *E.H.P.R.* 10).

([2]) cp. Rom. 6 : 2, 11 ; II Cor. 6 : 9 ; Col. 2 : 20.

qui lui confère l'incorruptibilité et naturellement aussi le pouvoir moral de « dompter » les passions, mais sans pouvoir les reconvertir en vertus ni les exterminer. L'essentiel est fait, et la mort extérieure n'a plus que peu d'importance existentielle. Au contraire, le nouvel Adam — et ici se montre le caractère eschatologique de la question — reconquerra le terrain perdu, lorsque le corps de δόξα se révélera, et sans cette conquête, Adam ne serait qu'un mutilé de guerre.

Mais que signifie alors ce curieux rattachement du chrétien à la mort et à la résurrection de Christ ? (1) Les idées de pardon et de justification (en supposant qu'elles puissent intégralement être comprises sans faire appel aux événements mystiques que nous essayons de préciser ici) ne suffisent pas à l'expliquer. Il s'agit d'un événement d'ordre mystique, dont l'importance n'a pas toujours été aperçu par la théologie protestante traditionnelle.

Ici on nous exhortera encore à distinguer entre l'image et la réalité. C'est ce que nous allons faire. L'image est empruntée à des rites de magie sympathique, qui établissent un lien mystérieux entre la vie de deux êtres, l'un étant de préférence un végétal (2), et cette idée se retrouve dans des rites de conjuration où des êtres humains se lient les uns aux autres « pour la vie et pour la mort » (3).

Dans le cas du chrétien, pour passer à la réalité, il ne s'agit pas de magie. Tout comme dans l'Eucharistie, ce sont des forces

---

(1) v. J. Weiss, *Das Urchristentum*, II, (Gœttingue 1917), 403 ; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tubingue 1930), p. 255.

(2) cp. J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, trad. franç. (Paris 1923), p. 635-636.

(3) v. F. Olivier, συναποθνήσκω, *R. Th. Ph.*, 1929, 103-133 ; et *Th. W.*, III, 7-25 (article θάνατος, ἀποθνήσκω, etc. par R. Bultmann).

spirituelles, et non pas des manipulations extérieures, qui opèrent les miracles. Mais l'action de ces forces ne se fait pas seulement sentir dans le moral ou le mental, elle s'exerce sur tout l'être, c'est-à-dire sur le plan existentiel ; ou pour mieux dire, l'action morale profonde ne peut pas du tout se faire, sans une modification dans la région de l'*être* lui-même. C'est ici qu'il faut chercher la « chose » exprimée par l'imagerie. Il semble bien que ce renversement de la situation existentielle de l'homme, ce saut dans l'abîme, serait impossible aux yeux de l'apôtre, si la mort et la résurrection de Jésus n'avaient pas créé une situation nouvelle dans le monde invisible.

Le détachement du joug de *ἁμαρτία* ne peut se faire que parce que le second Adam a vaincu les puissances qui enchaînaient le premier. Mais ce n'est qu'en se soumettant à la mort dans l'esprit d'humilité et d'obéissance de Phil. 2 : 6 suiv., que le fidèle pourra suivre la voie ouverte par le Sauveur.

En quoi consistera alors la résurrection en Christ ou la participation à sa Résurrection? De toute évidence dans le rattachement du chrétien au corps glorieux du deuxième Adam, le contact se produisant au moment du déversement du *πνεῦμα* dans le nouveau membre du corps du Christ.

Dès lors, il ne sera plus nécessaire d'exposer pourquoi la résurrection du Christ doit précéder ontologiquement et chronologiquement celle des chrétiens, telle qu'elle se fait au moment de leur baptême.

Si notre interprétation est exacte, elle doit permettre de rendre compte des différences qu'il y a entre les effets respectifs des deux sacrements. Si le baptême rattache le chrétien à la vie nouvelle en Christ, il ne semble encore rien préjuger de la question de la création du corps glorieux du néophyte. Certes, le chrétien possède des forces d'incorruptibilité, mais rien n'est dit sur la formation ni sur la préparation du corps de résurrection. Ce rôle est réservé

à l'eucharistie qui, par les aliments intègres anticipés, permet au nouvel Adam, non pas encore de se créer un corps glorieux visible, mais d'en créer la contre-partie invisible — cette forme (*εἴδωλον* ou *εἰκὼν*) que, selon I Cor. 15 : 49, le chrétien porte en lui et qui se précipitera dans la matière glorieuse au moment du retour du Messie et de la Shechinah. On pourrait aussi employer l'image du germe et de la plante pour désigner la différence entre l'état actuel et l'état futur de la nouvelle existence corporelle. Mais ce terme peut prêter à malentendu parce que le germe se trouve sur le même plan ontologique que la plante. D'autre part, Paul emploie cette image dans un autre sens, I Cor. 15 : 35-38 ; 42-44. Le germe (*κόκκος*) désigne ici précisément ce qui doit périr (l'ancien corps) pour faire place à la création nouvelle, ce *κόκκος* étant considéré par les anciens comme quelque chose qui se décompose et qui n'est nullement le simple point de départ d'une évolution. C'est donc le corps charnel qui est « semé », parce qu'on l'abandonne à la mort.

En tenant compte de l'ensemble des textes concernant le baptême et l'eucharistie, nous arrivons évidemment à la conclusion que le corps glorieux étant suffisamment préparé, l'issue normale de la vie du chrétien serait l'apparition de ce corps glorieux dans une espèce de transfiguration. Cela dispenserait les chrétiens de subir la mort extérieure. Et comme le baptême, au point de vue existentiel, équivaut à la mort, la mort extérieure paraît dépourvue de signification religieuse. Dès lors, il serait logique qu'on en fût dispensé dans l'économie de la Rédemption.

Nous pouvons même ajouter que Paul, dans la première partie de son ministère, avait envisagé avec une grande répulsion l'éventualité de sa mort charnelle avant la Parousie (II Cor. 5 : 1-4, traduit pl. ht. p. 221,2).

On aurait pu remarquer que l'état actuel du chrétien ayant déjà amené une séparation de principe entre l'« égo » et le corps

physique, rien ne peut plus le séparer de la vie « en Christ ». Mais ces réflexions, l'apôtre les a faites lui-même. En présence de la mort à laquelle il se prépare au moment de la rédaction de la lettre aux Philippiens (1 : 21-26), il accepte de mourir, en se confiant au Christ, dans la communion duquel « décéder » est même un « gain » à cause de la destruction de la σάρξ. Ici la mystique christocentrique semble se dégager de l'armature eschatologique — un des rares cas où nous percevions des accents presque johanniques. Mais nous avons déjà vu que ce renversement de la situation émotive n'implique pas l'abandon de l'espérance en la résurrection. Ce n'est pas un changement dans la position théologique qui s'opère, mais une simple modification dans l'attitude religieuse. L'apôtre renonce à l'*impatience* eschatologique en s'abandonnant dès à présent au Christ ! [1].

Certains parmi les paroissiens de Corinthe semblent avoir eu beaucoup de peine à suivre leur missionnaire sur ce point. Ils s'attendaient à voir la Parousie pendant qu'ils seraient encore en vie, conformément à la logique interne de sa baptismologie et de sa prédication primitive, qui avait annoncé la transfiguration des chrétiens comme une chose normale. Dès lors, la mort devenait anormale. La doctrine de la résurrection *post mortem* est certainement, comme SCHWEITZER l'a fort bien démontré [2], une innovation imposée par le fait brutal du retard de la Parousie, et les nombreux décès dans l'Eglise. Il est compréhensible que cette

---

[1] Ici, de nouveaux motifs religieux apparaissent qui annoncent une nouvelle mystique, celle du Χριστὸς ψυχοπόμπος. (« *Wenn ich einmal soll scheiden.....* »)

Mais l'intrusion de la mystique « ouranocentrique » qui oriente le chrétien vers l'union avec le Christ — indépendamment de l'Eschatologie — n'anéantit pas forcément la mystique paulinienne primitive. Elle devient antipaulinienne seulement lorsqu'elle s'accompagne de la *négation* de l'Eschatologie et fait de l'état « *immatériel* » le but définitif des plans de Dieu concernant l'humanité.

[2] *Die Mystik des Apostels Paulus*, p. 91 suiv.

situation ait gravement inquiété les Thessaloniciens ; on comprend également que de nombreux Corinthiens aient hésité à accepter cette correction qui semble faire du baptême non plus une anticipation, mais seulement une préparation à la mort complète et à la résurrection [1].

C'est à la lumière de ces considérations que nous pensons pouvoir mieux expliquer l'hostilité de certains Corinthiens à l'égard de l'idée de la résurrection des morts. L'aversion instinctive des Grecs contre toute eschatologie corporaliste ne suffit pas à l'expliquer. Car dans ce cas, la résistance aurait dû se manifester dès le début de la prédication paulinienne. Mais l'idée que les chrétiens, loin de mourir, seraient simplement transfigurés (étant déjà « *in statu resurrectionis* ») était une conception qui s'accordait si bien avec le Paulinisme primitif et avec les réminiscences mystiques, qui faisait de l'initiation une deuxième naissance, ainsi qu'avec certaines aspirations parfaitement naturelles — qu'elle s'était profondément ancrée dans les cœurs. De plus, la résurrection *post mortem* présente toutes sortes de problèmes sur la nature existentielle de cette résurrection ; elle semblait impliquer l'idée d'une revivification du corps, décidément inacceptable pour les Grecs, et Paul a eu une certaine peine à écarter ce malentendu (I Cor. 15 : 35, 50).

Des chrétiens, affirmant que leur résurrection avait déjà eu lieu et qu'ils ne mourraient point, ont encore existé au 2e siècle. Ce qui est extrêmement caractéristique, c'est qu'ils mettaient la résurrection en rapport avec le Baptême [2].

---

[1] La remarque I Cor. 11 : 30 est comme l'écho d'une période intermédiaire dans l'histoire de la doctrine paulinienne, où la mort avant la parousie était considérée comme possible mais nettement anormale.

[2] Justin, Apol. I, 26 : 4 (au sujet de Ménandre) : ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀπαθνήσκοιεν ἔπεισεν. — Irénée I, 23 : 5 (à propos du même) « *resurrectionem per id, quod est in eum baptisma, accipere eius discipulos*

Le Paulinisme a fini par vaincre les adversaires de la résurrection, du moins dans l'Antiquité. Car il tenait en main un puissant atout : le fait que Christ, à la mort et à la résurrection duquel il assimilait celles du chrétien, était unanimement considéré comme étant mort et ressuscité indubitablement. Il n'y avait pas de raison qu'il en fût autrement des fidèles. Si on voulait continuer à loger dans le passé la mort dans ce qu'elle avait d'essentiel, eh bien, leur rattachement à la mort du Christ était une garantie que les chrétiens le suivraient dans la Résurrection. C'est le sens des formules Rom. 6 : 4 : *ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* (vie morale nouvelle là où on s'attendrait à l'affirmation de la résurrection), 6 : 5 *ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*, 6 : 8 *καὶ συζήσομεν αὐτῷ*. Des formules plus primitives se retrouvent Col. 2 : 12, 13 : *συνηγέρθητε, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς* (1) (« vous *êtes* ressuscités avec lui », « Il vous *a* ressuscités avec lui »).

Quant à la réalité de la Résurrection du Christ, on ne pouvait pas en douter à cette époque. Elle reposait sur le fait surnaturel de sa glorification. Mettre celle-ci en question, c'eût été douter de l'authenticité du *πνεῦμα* qui vivifiait l'Eglise et qui était à la base de l'existence nouvelle des chrétiens — dont on ne pouvait douter sans commettre une absurdité (non pas dans l'ordre logique, mais dans l'ordre religieux). Et c'est bien pour mener « *ad absurdum* »

---

et ultra non posse mori sed perseverare non s enescentes et immortales ». Cp. II Tim. 2 : 18 et LUETGERT, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*, p. 58 (in : B. F. 13 : 3, Gütersloh 1909).

(1) Nous ne prétendons nullement que l'antériorité de l'Epître aux Colossiens par rapport aux Romains soit démontrée. Mais l'examen interne de la situation théologique devra entrer un peu en ligne de compte pour l'établissement d'une chronologie par ailleurs incertaine. D'ailleurs l'idée d'une fuite d'Onésime (v. Col. 4 : 9 et la lettre à Philémon) de Colosses à Ephèse soulève moins de difficultés que l'hypothèse de son voyage à Césarée ou à Rome. C'est un argument en faveur de la rédaction à Ephèse de l'Ep. aux Col. et du billet à Philémon.

le doute de la résurrection que Paul, dans son célèbre raisonnement I Cor. 15 : 12-20, rattache cette question à la Résurrection du Christ (1).

L'idée de la Résurrection a donc triomphé — mais à quel prix ! Son assimilation à une revivification, qui était presque inévitable pour les esprits incapables de saisir les nuances de la pensée paulinienne et que renforça sans doute l'opposition contre les docètes, amena une confusion qui se fait jour dans les récits sur le tombeau vide (2) et qui devint si populaire dans le christianisme postérieur que, jusqu'à nos jours, sculpteurs et poètes rivalisent d'ingéniosité et de talent pour présenter, sous les traits les plus charnels et les plus misérables, cette résurrection d'entre les morts qui, pour Paul, devait être — par définition — une résurrection glorieuse réservée aux enfants de Dieu (3). Même les représentations de la Résurrection du Christ — à part quelques remarquables exceptions — se ressentent encore d'une conception trop matérialiste de l'événement.

* * *

(1) Au point de vue logique, cette démonstration ne tient pas debout, comme l'a fort bien remarqué Luther ; car on pourrait accepter les conséquences et admettre que ni le Christ ni les autres ne ressuscitent. Mais la négation mène à des conclusions contraires à l'évidence religieuse. v. LUTHER, Ed. Erlangen 51, p. 120 : « *Es scheinet aber eine schwache Dialectica oder Beweisung sein bei den Heiden und Ungläubigen, welche läugnen, nicht allein den Artikel, so er furnimpt zu beweisen, sondern auch das alles, das er anzeucht zu desselben Beweisung, und heissens probare negatum per negatum, und petere principium...* », p. 121 : « *Aber ich hab gesagt, dass diess ... eine Predigt ist für die Christen, die den Artikel von Christus Auferstehung gläuben, und seine Kraft wissen...* ».

(2) G. BALDENSPERGER, *Le Tombeau vide* (E.H.P.R. 30), p. 72-76.

(3) v. la triste description de Ch. PEGUY qui rappelle plutôt un cauchemar que la glorieuse espérance chrétienne. (*La Résurrection des corps* in : Morceaux choisis, Poésie, Edit. Nouvelle Revue Française, p. 146 suiv.).

ADDITION I.

Remarque sur le Monde Intègre (1) *et ses anticipations.*

Il existe, en principe, trois manières d'anticiper le Monde Intègre : par l'Art, par le Jeu et par le Culte.

Nous ne prétendons pas que tout objet d'art poursuive ce but, ni que ce soit, le cas échéant, son but unique. Mais nous trouvons certainement, dans la peinture et la sculpture, des représentations du corps humain qui sont aptes à nous faire entrevoir l'idée d'un corps intègre. Ce résultat, on peut l'obtenir de plusieurs façons : en idéalisant le corps (comme les Grecs ou la Renaissance), en le spiritualisant (comme certains préraphaëlites, p. ex. Botticelli) ou en le « glorifiant » (comme W. Blake), ou par d'autres manières encore (2).

Mais il ne faut évidemment pas confondre cette tendance avec celle qui consiste à détourner la vue de toute corporéité pour faire pressentir des forces et des valeurs d'un monde invisible ; pour faire apparaître ce monde « tout autre », l'artiste se sert de procédés bien différents. Car dans ce cas, le résultat qu'il désire atteindre, l'oblige plutôt à caricaturer qu'à idéaliser l'espace et la matière. Des remarques analogues pourraient être faites en ce qui concerne la représentation de paysages planétaires.

Quant au Jeu (désintéressé naturellement), il peut servir d'anticipation au Monde Intègre, en permettant aux joueurs de vivre, comme sur un îlot à l'abri des tempêtes de la réalité, des affections et des désirs qui, dans la vie ordinaire, sont souillés par l'égoïsme et la tristesse inhérents à toutes choses de l'éon actuel.

---

(1) Nous rappelons que nous entendons par Monde Intègre un Monde, dans lequel la Création se développe sans souillure ni mutilation. Ce n'est pas nécessairement un Monde achevé ou parfait, v. supra p. 32.

(2) Même *l'adoucissement* de la gravité charnelle par l'art du 18e siècle peut accuser une tendance vers l'idée de l'intégrité. — C'est avec intention que nous tirons nos exemples de l'art dit profane : car dans le Monde Intègre, la séparation entre le sacré et le profane n'existe plus (Apoc. 21 : 22).

Qu'il s'agisse du désir de vaincre l'adversaire, de la joie du triomphe ou de la dépression mêlée d'admiration éprouvée par le vaincu, tous ces sentiments (et les actes qui les accompagnent) sont ennoblis et comme rétablis dans leur caractère chevaleresque et désintéressé qu'ils devaient avoir dans un monde humain non corrompu par le péché.

Dans un certain sens, l'anticipation est encore mieux réussie ici que dans l'art, parce qu'elle fait descendre le Monde Intègre sur terre plutôt que d'élever l'homme à lui. Mais elle est forcément incomplète, parce que viable seulement dans un monde de fiction qui n'est pas un monde réel (1), (et dans les limites restreintes où elle est possible).

L'aveuglement de l'homme charnel, qui veut vivre dans notre monde comme si nous étions déjà (ou encore?) dans le Monde Intègre ou qui veut juger conformément aux lois valables dans le Monde Intègre seulement, est, une fois le péché originel admis, une des sources principales du péché — et de la mauvaise philosophie (2).

* * *

L'anticipation dans le culte est la seule qui permette de faire descendre jusqu'à nous les forces du Monde Intègre sans diminuer (et même en augmentant) le sérieux de l'atmosphère que nous respirons ici-bas. Nous ferons d'ailleurs mieux de dire : l'anticipation dans l'Eglise. Car outre le culte proprement dit (nous pensons surtout aux sacrements et l'atmosphère qui les entoure) nous

---

(1) « *Sub specie integritatis* », on pourrait dire que c'est le jeu qui est le monde « sérieux ».

(2) C'est ainsi que le fameux adage « la force crée le droit » a un sens tout à fait acceptable dans un M. I. où la force exprime d'une manière adéquate la valeur spirituelle de celui qui la détient. Vouloir appliquer cette formule (dans le sens d'un jugement de valeur et non pas d'une simple constatation) à notre éon, c'est évidemment une espèce d'anticipation monstrueuse et en quelque sorte luciférienne de la philosophie du M. I.

pouvons aussi considérer les miracles sous cet angle. Ils constituent une sorte d'irruption brusque, momentanée (et fragmentaire naturellement) du Monde Intègre dans le monde empirique. En revanche, les indignes qui ne sont pas destinés à y entrer, sont — contrairement à toutes les lois du monde présent — anéantis ou châtiés promptement. Zacharie est frappé de mutisme pour avoir douté du miracle annoncé. Ananias et Sapphire sont foudroyés à cause de leur supercherie.

Quant au culte proprement dit, il est presque inutile de rappeler, après tout ce qui précède, en quoi le corps mystique du Nouvel Adam anticipe les réalités futures et comment les sacrements permettent d'anticiper le *status resurrectionis*.

Nous rappelons que le monde « non déchu » n'apparaît pas forcément, au moment de la Création, dans la plénitude de son développement. C'est là l'idée juste qui est à la base de l'évolutionisme progressiste. C'est l'affaire des sciences positives de la nature et de l'histoire, de vérifier si dans un cas particulier, sur telle planète p. ex., une vie végétale, animale ou humaine se développe en « progressant » ou non, « progrès » signifiant épanouissement toujours plus complet de certaines facultés ou formes latentes. L'idée que Jésus (l'Adam parfait) aurait de toute manière dû apparaître pour mener l'Humanité à son accomplissement, c'est-à-dire à sa perfection, mais sans jouer le rôle de *Sauveur* ou *Réparateur* (idée présupposée peut-être par une certaine spéculation di-adamique sousjacente elle-même à I Cor. 15), n'a rien d'incompatible en soi avec l'application de la catégorie de déchéance à notre monde.

Ce qu'il s'agit de voir, c'est qu'une pareille « évolution » est d'un autre ordre que le processus de « rédemption » et de « rétablissement ». Vouloir supprimer *θάνατος* et *φθορά* dans l'Humanité par un simple « développement » (p. ex. le développement de pouvoirs psychiques encore latents) serait une *absurdité.*

Cela n'exclut pas des interactions entre les deux processus. Mais on ne peut les étudier avec profit que quand on en a distingué

les essences. Faute de quoi on commet des contre-sens ontologiques perpétuels. Il faut voir aussi que le second mouvement, celui qui vise au rétablissement, implique, si on admet l'idéal du Monde Intègre, de toute manière une discontinuité au moment que le christianisme désigne par la glorification ou la fin du monde.

ADDITION II.

Énumération des principales significations du mot σάρξ dans les Epîtres Pauliniennes (avec exemples).

1° *Le sens eschatologique,* qui est aussi le sens éthique : *σάρξ* = le principe du péché et de la corruption. Opposition : *πνεῦμα*. Rom. 7 : 5-6 ; 8 : 2-14 ; I Cor. 1 : 26 ; II Cor. 10 : 3 (*κατὰ σάρκα*) ; Col. 1 : 22 (*σῶμα τῆς σαρκός*) ; 2 : 11 (idem) ; Gal. 3 : 3 ; 5 : 13-24.

2° *Le sens biologique* : *σάρξ* = בָּשָׂר,, la vie humaine, envisagée en ce qu'elle a de périssable, indépendamment de l'idée du péché et de la chute (en principe applicable aussi à la nature animale). Opposition : *ζωὴ αἰώνιος*. Rom. 3 : 20 ; I Cor. 1 : 29 ; II Cor. 4 : 11 ; 10 : 3 (*ἐν σαρκί*). Parfois *ἐν σαρκί* = en vie, Phil. 1 : 22, 24.

3° *Le sens raciste* : le principe de la parenté de race, opposée à la parenté « selon les promesses » : Rom. 1 : 3 ; 4 : 1 ; 9 : 3, 5, 8 ; 11 : 14 ; I Cor. 10 : 18.

A ce sens se rattache 4° *le sens exégétique* : L'interprétation « charnelle » des écritures et des rites est alors opposée à l'interprétation spirituelle : Rom. 2 : 28-29 ; (*περιτομὴ ἐν σαρκὶ* ou *ἐν γράμματι* opposée à *περιτομὴ ἐν πνεύματι*) ; I Cor. 10 : 18 ; Gal. 6 : 12 ; Phil. 3 : 3-4.

5° *Le sens phénoménologique, ἐν σαρκὶ* ou *κατὰ σάρκα* désignant la présence concrète d'une personne dans le monde extérieur et un mode de connaissance qui en résulte. II Cor. 5 : 16 (*εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σ. Χριστὸν . . .*) Col. 2 : 1, 5. I Cor. 5 : 3 emploie dans un cas analogue *τῷ σώματι*. Opposition : *ἐν πνεύματι*.

6° *Le sens anthropologique*: *σάρξ* = l'homme inférieur et les forces qui animent ses organes (coïncide chez les chrétiens dans l'éon actuel avec l'*ἔξω ἄνθρωπος* — opposition : *νοῦς* ou *ἔσω ἄνθρωπος*). Rom. 6 : 19 ; 7 : 18-25 ; II Cor. 7 : 1 (ici *πνεῦμα* = *νοῦς*) ; Gal. 4 : 13-14 ; Col. 1 : 24.

7° *Le sens social*: *ἐν σαρκί* = dans les situations extérieures de la vie. I Cor. 7 : 28 ; Col. 3 : 22. Cp. II Cor. 7 : 5 ; Philémon 16 (*ἐν σαρκί* = au sens profane).

8° *Le sens chimique*: *σάρξ* = la substance dont est fait tel ou tel corps terrestre. I Cor. 15 : 39.

9° *Le sens anatomique*: *σάρξ* = l'ensemble des parties solides du corps vivant par opposition à *αἷμα*. Se rencontre dans l'expression *σάρξ καὶ αἷμα* I Cor. 15 : 50 ; Gal. 1 : 16 ; (Eph. 6 : 12). (Un sens un peu différent est parfois présupposé dans la littérature juive, où *σάρξ* peut désigner les parties molles du corps par opposition à *ὀστοῦν* qui constitue le squelette).

Il va sans dire que ces différents sens chevauchent parfois les uns sur les autres.

ADDITION III.

Jugement et Résurrection.

M. Goguel (*R.H.P.R.* 1935, p. 352-359) croit devoir maintenir l'attribution à S. Paul de l'idée de la résurrection des non-élus. Il y voit, comme nous, une entorse grave à l'enseignement sur la résurrection conçue comme un privilège réservé aux élus. Mais il pense qu'il y a là un héritage du Judaïsme qui (parfois, pas toujours) enseignait un jugement sur tous les hommes.

Or, nous ne faisons aucune difficulté d'admettre, en principe, l'apparition, sur la carte géologique du Paulinisme, de pareilles couches archaïques qui, souvent, restent stériles parce que la flore de l'enseignement vraiment chrétien ne saurait y prendre racine.

C'est ainsi que la fameuse péricope sur la supériorité des hommes par rapport aux femmes (I Cor. 11 : 3-16) est certainement incompatible avec le point de vue spécifiquement évangélique

atteint par la pensée de Gal.3 : 28 ou de I Cor. 7, 4. De même dans le fameux développement Rom. 9 : 14-33, l'élément judaïste colore toute la péricope, à l'opposé de 8 : 29-30 (inséparable de 8 : 28 !) qui exprime la révélation vraiment chrétienne à ce sujet.

Mais nous n'admettrons de pareilles survivances *que quand les textes nous y obligent.* Et ici, nous avouons éprouver de sérieux scrupules à adopter les conclusions de l'enquête de M. GOGUEL. En effet, aucun texte n'enseignant expressément la résurrection des *ἀπολλύμενοι*, nous sommes obligés d'y chercher des allusions indirectes dans les épîtres. — La première doit se trouver I Cor. 15 : 23 suiv. où le troisième *τάγμα* (non nommé) seraient les non-chrétiens. Ce qu'il y a de réellement troublant dans cette péricope, c'est que l'énumération est interrompue avant l'énoncé du 3e groupe. Cette difficulté subsiste, à un degré encore plus élevé, nous semble-t-il, si le troisième *τάγμα* sont de vrais ressuscités ; elle s'explique mieux, croyons-nous, si le 3e groupe désigne les transfigurés, selon I Thess. 4 : 16-17 (1).

Mais on peut soutenir qu'il y a là une certaine marge laissée à l'appréciation personnelle et c'est pourquoi M. GOGUEL a eu certainement raison de porter tout l'effort de son enquête consciencieuse sur les textes parlant du jugement final. Ces textes ne sont pas nombreux. Il s'agit de I Cor. 3 : 13-15 ; 6 : 2 ; II Cor. 5 : 10. Aucun ne parle expressément du jugement des «infidèles». M. GOGUEL reconnaît même que pour II Cor. 5 : 10 (« *il faut que nous tous comparaissions devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive, soit en bien soit en mal, le salaire de ce qu'il aura fait dans son corps* ») le contexte fait penser aux croyants. Il ajoute lui-

(1) D'après M. Ch. BRUSTON (*La double venue du Christ glorifié*, Paris 1933), les mots ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι feraient allusion à la résurrection accordée à chaque chrétien immédiatement après sa mort. La difficulté signalée disparaît alors. Mais peut-on vraiment attribuer à l'apôtre cette idée non-eschatologique de la résurrection? Et peut-on, comme il faudrait le faire dans ce cas (v. BRUSTON, p. 11) mettre, en I Cor. 15 : 23, la virgule après Χριστοῦ et rattacher εν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ à εἶτα?

même une observation qui nous semble décidément faire pencher la balance en faveur de notre interprétation : La question du *Salut* ne dépend jamais, chez Paul, des œuvres bonnes ou mauvaises (p. 358) ; il ne peut donc s'agir, dans ce texte, de faire le départage entre les élus et les autres, ni d'ailleurs de distinguer des degrés dans l'exclusion du salut, celle-ci consistant dans la destruction. Nous ne voyons qu'une explication : il s'agit du jugement sur les chrétiens. Cette interprétation nous semble corroborée par I Cor. 3 : 13-15. Mais alors même que ce dernier passage ne parlerait que d'un jugement sur l'œuvre du chrétien (qui, contrairement à II Cor. 5 : 10 n'affecterait pas la personne) et que le salut « comme par le feu » ne fût qu'une locution proverbiale (GOGUEL, p. 357, note 2), nous ne trouverions pas d'autre interprétation à II Cor. 5 : 10.

Mais comment ces récompenses et ces peines peuvent-elles être administrées à des personnes sauvées ? M. GOGUEL envisage, avec raison, deux possibilités : ou bien des châtiments temporaires à infliger à certains chrétiens ou bien la détermination du rang exact des chrétiens dans le Royaume. C'est la deuxième possibilité qui nous semble mériter d'être retenue. Tous recevront le diplôme, mais avec ou sans mentions diverses. De fait, M. GOGUEL écarte cette explication uniquement parce qu'elle lui semble en contradiction avec la pensée paulinienne fondamentale d'après laquelle le salut est exclusivement l'œuvre du Christ et de la grâce de Dieu (p. 358). Mais à regarder de près, il ne s'agit en aucune manière du *Salut*. Personne ne mérite son salut par des œuvres ; celui-ci est assuré par d'autres voies. Il ne s'agit que du rang et du rôle à remplir parmi les « sauvés ». Tout au plus, y a-t-il pour nous, difficulté psychologique de concilier les deux manières de penser, l'une étant plus théocentrique, l'autre plus synergiste. Mais alors même qu'il y aurait entorse à la logique du système, elle serait légère, et c'est ici ou jamais que la *regula ad directionem ingenii exegetae*, si bien formulée par M. GOGUEL (p. 353), reprend tous

ses droits. Quel mal y aurait-il d'admettre, sur ce point, une survivance de la pensée ou même si on veut, de la mentalité moraliste et juridique des Juifs, *du moment que les textes nous y poussent*? Cette survivance, Jésus l'a certainement écartée (v. Math. 20 : 1-15). Mais elle réapparaît un peu partout chez les chrétiens, que ce soient les disciples synoptiques ou l'auteur de l'Apocalypse de Jean.

Quant à I Cor. 6 : 2, ce texte nous réfuterait seulement s'il était établi que *κόσμος* non seulement *peut*, mais *doit* signifier (vraisemblablement) le monde dans un sens qui comprend nécessairement les hommes. Or, ce qu'on peut réellement affirmer, nous semble-t-il, d'après les observations de M. GOGUEL (« Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne », *R.H.P.R.* 1935, p. 335-352, v. surtout p. 338), c'est uniquement la *possibilité* d'interpréter ainsi ce terme. Elle ne deviendrait vraisemblable seulement si *par ailleurs*, un jugement sur les « payens » était enseigné. Or, nous venons de voir que ce n'est pas le cas. Comme au surplus le verset suivant (I Cor. 6 : 3) spécifie expressément qu'il s'agit d'un jugement sur les anges, ou plus exactement : des anges, nous ne pensons pas nous écarter de la bonne méthode, en interprétant *κόσμος* comme l'ensemble des puissances cosmiques. Il ne serait pas difficile de démontrer que leur sort peut donner lieu à de nombreuses discussions, vu que la séparation nette entre anges blancs et noirs (qui rendrait superflus examens et jurys) n'est pas enseignée par le Paulinisme. Toutes les couleurs seront représentées. Et la doctrine du Salut par le baptême, le rattachement au Corps du Christ, etc., ne s'applique pas aux mondes extra-humains. Il y aura donc ample matière à « juger » — à moins que *κρίνειν* ne signifie simplement, comme très souvent, le verbe שפט, *régner*. Dans ce cas, l'apôtre aurait expressément adhéré aux espérances daniélo-hénochiennes, d'après lesquelles les Saints régneront sur les autres créatures, y compris les anges, participant ainsi au privilège accordé à l'HOMME par l'Epître aux Hébreux (2 : 7-9), et au KYRIOS selon Ep. Philipp. 2 : 10-11.

CONCLUSION.

1° Jésus enseignait qu'un germe invisible du Royaume de Dieu existait dès le début de sa prédication ; mais telle est sa notion du Royaume qu'elle en exige une réalisation complète et visible dans l'avenir moyennant une transformation d'ordre cosmique.

2° Jésus ne croyait pas à la venue d'un Messie.

3° Jésus croyait à la venue d'un Homme céleste selon Daniel et Hénoch et à son identité future avec cet Homme.

4° L'Eglise chrétienne primitive, pour des motifs d'ordre religieux et apologétique, considéra Jésus comme ayant été élevé à une dignité messianique spirituelle après sa mort.

5° Cette conception se retrouve encore chez l'apôtre Paul, qui la combine d'une manière originale avec celle d'un Homme céleste préexistant et incarné en Jésus.

6° La sotériologie paulinienne n'est pas eschatologique dans le sens d'une négation des biens spirituels présents ; mais elle l'est par l'enseignement de la nécessité du parachèvement du Salut par la transfiguration ou la résurrection.

7° A l'encontre du Gnosticisme, le Paulinisme considère l'Adam nouveau comme provisoirement invisible seulement.

8° L'interprétation de la mystique et des sacrements pauliniens doit s'inspirer des remarques faites sub 6° et 7°.

9° Un stade postérieur de la christologie a rétrodaté l'intrônisation messianique de Jésus en la faisant coïncider avec son Baptême.

10° La christologie de Marc (et *a fortiori* des autres Evangiles) est nettement postérieure à celle des Epîtres pauliniennes.

EXTRAIT DE BIBLIOGRAPHIE (*).

I. Revues, Collections et Encyclopédies citées en abrégé :

1) A.P. I, II = KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen zum A. T.* (I = Apocryphes. II = Pseudépigraphes), Tuebingue, Mohr 1900.
2) B.F. = *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie,* édités chez Bertelsmann, Gütersloh.
3) E.H. = *L'Evolution de l'Humanité,* Collection dirigée par H. BERR, Paris, Renaissance du Livre.
4) E.H.P.R. = *Etudes d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* publiées par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, Paris, Alcan. (Collection).
5) E.Th.R. = *Etudes Théologiques et Religieuses,* publiées par la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, Montpellier, 33, Cours Gambetta. (Revue).
6) G.C.S. = *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* collection dirigée par l'Académie de Berlin, éditée à Leipzig, Hinrichs.
7) H.B. = *Handbuch zum N. T.*, collection de commentaires publiée sous la direction de H. LIETZMANN, Tubingue, Mohr.
8) I.C.C. = *International Critical Commentary,* Edinburgh, T. & T. Clark.

(*) Les publications d'avant 1914 ne sont citées qu'à titre exceptionnel. Parmi les autres, nous avons dû également faire un choix restreint, nous contentant de signaler celles qui nous semblent être les plus précieuses ou les plus curieuses. D'autres ouvrages ont été mentionnés occasionnellement au cours de notre travail. — A. T. signifie : *Ancien Testament* (*Altes Testament*), N. T. : *Nouveau Testament* (*Neues Testament, New Testament, etc.*). — Sauf avis contraire, les textes des Evangiles synoptiques sont cités d'après A. HUCK, *Synopse* [7], les autres livres du N. T. d'après NESTLE[15], la Bible Hébraïque d'après le texte massorétique sans conjectures, les LXX d'après RAHLFS. — ‖ indique une césure dans le rythme de la phrase grecque. — par. = parallèles. — n[1], n[2], n[3] = 1[re], 2[e], 3[e] édition d'un ouvrage. — e. a. = et ailleurs, *et alii,* entre autres. — v. a. = voir aussi.

9) MEYER = H. A. W. MEYER, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* Gœttingue, v. d. Hœk et Ruprecht.
10) M.S.L. et M.S.G. = MIGNE, *Patrologie*, série latine et série grecque.
11) N.F. = *Neutestamentliche Forschungen*, dirigées par O. SCHMITZ, éditées chez Bertelsmann, Gütersloh 1923 suiv.
12) PREUSCHEN = E. PREUSCHEN, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur*, 2e édition, rédigée par W. BAUER, Giessen 1925. — Une 3e édition vient de paraître.
13) R.E.J. = *Revue des Etudes Juives*, Paris 1880 suiv.
14) R.G.G.[1] ou R.G.G.[2] = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1re édition par SCHIELE, 5 vol., Tubingue. 2e édition par GUNKEL et ZSCHARNACK, 5 vol. et Index, ibid. 1927-1932.
15) R.H.P.R. = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, publiée sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, Paris, Alcan.
16) R.H.R. = *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, Leroux.
17) R.Th.P. = *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, Imprimerie La Concorde.
18) S.B.A. = *Sitzungsberichte der Berliner Akademie, philos.-histor. Klasse.*
19) Th.W. = *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, publié par G. KITTEL, Stuttgart, Kohlhammer (2 vols. complets jusqu'à présent).
20) T.U. = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, collection fondée par A. HARNACK, Leipzig, Hinrichs.
21) ZAHN, Commentaire = Theod. ZAHN, *Handkommentar zum N. T.*, Leipzig, Deichert.
22) Z.A.W. = *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, Töpelmann.
23) Z.N.W. = *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin, Töpelmann.
24) B.Z.A.W. ou B.Z.N.W. = *Beiheft* de Z.A.W. ou Z.N.W.
25) Z.W.Th. = *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, fondée par HILGENFELD 1858. Jena; Halle; Leipzig.

II. Autres ouvrages généraux :

1) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, fondé par VACANT et MANGENOT, dirigé par E. AMANN, Paris 1909 suiv.
2) J. HASTINGS, a) *Dictionary of the Bible*, 5 vol., Edinburgh 1898, 10e réimpression 1924.
b) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol., Edinburgh 1908 suiv.
3) O. HOLTZMANN, *Das N. T. übersetzt und erklärt*, 2 vol., Giessen 1926.

4) A. LOISY, *Les livres du N. T.*, Paris 1922.
5) *Das N. T. deutsch* (traduction et commentaire) appelé aussi « *Gœttinger Bibelwerk* », Gœttingue 1933.
6) Le N.T. Traduction nouvelle (dans la Bible dite du Centenaire), Société Biblique de Paris 1928.
7) A. WESTPHAL, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, I Paris 1932, II Valence 1935.

III. Israël et le Judaïsme (Généralités) :

1) W. BAUMGARTNER, *Israel und die altorientalische Weisheit*, Tuebingue 1933.
2) A. BERTHOLET, *Histoire de la Civilisation d'Israël*, traduction française par J. MARTY, Paris, Payot 1929.
3) le P. J. BONSIRVEN, S. J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris 1935.
4) W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3e édition par H. GRESSMANN, 1926 in H. B. XXI.
5) A. CAUSSE, a) *Les Pauvres d'Israël*, E.H.P.R. 3, 1922.
b) *Israël et la Vision de l'Humanité*, E.H.P.R. 12, 1924.
c) *Les Dispersés d'Israël*, E.H.P.R. 19, 1929.
d) *La secte juive et la nouvelle piété*, R.H.P.R. 1935, 385-419.
6) G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, B.F., 2e série 14, 17, 27, 29, 33 ,1928-1935.
7) W. EICHRODT, *Theologie des A. T.*, I 1933, II 1935, Leipzig.
8) O. EISSFELDT, *Einleitung in das A. T.*, Tubingue 1934.
9) R. EPPEL, *Le piétisme juif dans les Testaments des Douze Patriarches*, E.H.P.R. 22, 1930.
10) M. FRIEDLAENDER, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin 1905.
11) J. GÖTTSBERGER, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T.* (Biblische Zeitfragen 9 : 1-2, Munster 1921).
12) R. T. HERFORD, a) *Judaism in the N. T. Period*, Londres 1928.
b) *Les Pharisiens*, Paris, Payot 1928.
13) G. HÖLSCHER, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen 1922.
14) R. H. KENNETT, *Old Test. Essays*, Cambridge 1928.
15) G. KITTEL, *Die hellenistischen Mysterienreligionen und das A.T.*, Stuttgart 1924.
16) R. KREGLINGER, *La Religion d'Israël*, Bruxelles 1926.
17) K. KOHLER, *The origins of the Synagogue and the Church*, New-York et Londres 1929.
18) le P. M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931.
19) A. LODS, *Israël des origines au 8e siècle*, E.H. II. 27.

20) A. LODS, *Des prophètes à Jésus.* I : *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme,* E.H. II 28, 1935.
21) Ch. GUIGNEBERT, *Des prophètes à Jésus II. Le monde juif vers le temps de Jésus,* E.H. II 28 *bis,* 1935.
22) S. MOWINKEL, *Psalmenstudien,* 6 vol., Oslo, 1921-1924.
23) Joh. PEDERSEN, *Israel, its life and culture,* Londres et Copenhague 1926.
24) G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele,* 2 vol., Turin 1932.
25) J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadduzäer*[2], Hannover 1924.

IV. Apocalyptique juive : a) Sources

1) *Livre d'Adam et d'Eve* :

a) texte grec, éd. TISCHENDORF in *Apocalypses apocryphae* 1867, sous le nom d'*Apocalypse de Moïse.*

b) texte latin, éd. W. MEYER (von Speyer) in *Abhandlungen der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse* 14 : 3, 1878.

c) traduction allemande par C. FUCHS in A.P. II, 506-528.

2) L'Apocalypse juive d'ESDRAS, dite 4e *livre d'Esdras.*

a) édition critique du texte latin (et des autres textes en trad. allem. ou latine) par B. VIOLET in G.C.S. 18, 1910.

b) trad. allemande (avec l'Apoc. de Baruch) par le même, ibid. 32, 1924.

3) *Ascensio Jesajae,* a) édition du texte grec avec trad. anglaise par R. H. CHARLES, Londres 1919.

b) trad. française faite sur le texte éthiopien par E. TISSERANT, Paris 1909.

4) HÉNOCH *éthiopien,*

a) trad. française par F. MARTIN, Paris 1906 ;

b) trad. anglaise par R. H. CHARLES, Londres 1893 ;

c) trad. allemandes I par DILLMANN, Leipzig 1853 ; II par G. BEER in A.P. II 217-310 ; III par J. FLEMMING und L. RADERMACHER in G.C.S. 5, 1901.

5) HÉNOCH *slave*

a) édition avec traduction latine par M. SOKOLOV in *Lectures dans la Société Impériale d'Histoire et d'Antiquités Russes* (titre en russe), Moscou, tome 191, 1899 ; cp. tome 235, 1910.

b) traduction allemande par N. BONWETSCH (T.U. 44 : 2).

c) trad. anglaise par CHARLES et MORFILL (*The Books of the Secrets of Enoch*), Oxford 1896.

6) FLAVIUS JOSEPHE, *Opera.*

a) éd. B. NIESE, en 7 parties, Berlin 1887-1895.

b) trad. franç. publiée sous la direction de Th. REINACH, 7 vol., Paris, Leroux 1902-1932.

7) *Le livre des Jubilées*, traduit de l'éthiopien *a*) par E. LITTMANN, A.P. II, 39-119; *b*) par R. H. CHARLES, Londres 1902.

8) *Odes de Salomon*

a) édit. du texte syriaque v. Psaumes de Salomon.

b) ibid., trad. anglaise.

c) trad. allemandes, I par FLEMMING, T. U. 35 : 4, 1910. II par UNGNAD et STÄRK in « Kleine Texte », édités sous la direction de H. LIETZMANN, N° 64, Bonn 1910. III par H. GRESSMANN in : HENNECKE, *Apokryphen zum N. T.*², 1924, 437-472.

d) trad. française par LABOURT et BATIFFOL, Paris 1911.

9) PHILON, *Opera*, édition de COHN et WENDLAND,

a) editio maior, 6 vol. et Index, Berlin 1896-1926.

b) editio minor, 6 vol., Berlin 1896 suiv.

c) texte et trad. franç. du *Legum Allegoriae* par E. BRÉHIER, Paris 1909 (in : Textes et Documents publiés par HEMMER et LEJAY).

10) *Psaumes de Salomon*

a) édition du texte grec avec trad. française par J. VITEAU, Paris 1911. v. a. RAHLFS.

b) du texte syriaque (ensemble avec le texte syriaque des Odes de Salomon et les traductions anglaises des deux recueils) par RENDEL HARRIS et MINGANA, 2 vol.², 1916-20.

c) trad allemande par R. KITTEL in A.P. II, 127-148.

11) A. RAHLFS, *Septuaginta*, 2 vol., Stuttgart 1935. Cette édition extrêmement précieuse, contient, outre les livres généralement admis comme canoniques, les écrits suivants : Le livre apocryphe d'Esdras (IIIe Esdras), Judith, Tobith, les 4 livres dits des Macchabées, la Sapience, le Siracide, les Psaumes de Salomon, Baruch, L'Epître de Jérémie et enfin Susanne, ainsi que Bel et le Dragon.

12) W. STAERK, *Die jüdische Gemeinde des neuen Bundes in Damaskus* (Traduction et commentaire de l'écrit dit de Damas) in : B.F. 27 : 3 — le texte fut édité par SCHECHTER sous ce titre : *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910.

13) *Les Testaments des Douze Patriarches*,

a) éd. du texte grec par R. H. CHARLES, Oxford 1908.

b) trad. anglaise par le même. Londres 1908.

c) trad. allemande par F. SCHNAPP in : KAUTZSCH, A.P. II, 458-505.

b) Monographies.

1) H. APPEL, *Die Komposition des äthiopischen Henochbuches*. B.F. 10 : 3, 1906.

2) James BARRELET, *Un pont de l'A. au N. T. Les Apocryphes et les Pseudépigraphes*, R.Th.Ph. 1910, p. 5-38.

3) D. CASTELLI, *Il Messia secondo gli Ebrei*, Florence 1874.
4) L. DENNEFELD, article « *Messianisme* » dans le « *Dictionnaire de Théologie Catholique* », X 2, Paris 1929.
5) L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin 1925.
6) v. GALL, Βασιλεία τοῦ θεοῦ, *Religionswissenschaftliche Bibliothek*, VII. Heidelberg 1926.
7) H. GRESSMANN, *Der Messias*, Gœttingue 1929.
8) G. HÖLSCHER, *Problèmes de la littérature apocalyptique juive*, R.H.P.R. 1929, p. 101-114.
9) A. KAMINKA, *Beiträge zur Erklärung der Esra-Apokalypse*. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft vom Judentum 38, Breslau 1934.
10) ED. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen des A. T.*[3], Stuttgart 1925.
11) W. KÜPPERS, *Das Messiasbild der spätantiken Apokalyptik*. (Diss. Berne, Fac. théol. cathol.) 1933.
12) le P. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (de 150 avant à 200 après J.-Chr.), Paris 1909.
13) A. MERX, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*, B.Z.A.W. 17, 1909.
14) Nils MESSEL, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, B.Z.A.W. 35, 1922.
15) P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im N. T.lichen Zeitalter*, Tubingue 1934 = 2e édition de « *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* ».
16) H. W. WOLFF, *Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im A.T.* Z.A.W. 1936, 168-202.
17) G. WUTTKE, *Melchisedek, Eine Studie zur Geschichte des Exegese*, B. Z.N.W. 5, 1927.

V. Rabbinisme :

1) W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, Strasbourg I 1884, II 1890, I[2] 1903.
2) J. J. BRIERRE-NARBONNE, a) *Exégèse talmudique des prophéties messianiques*, Paris 1935.
b) *Exégèse targoumique des prophéties messianiques*, Paris 1936.
c) *Exégèse midraschique des prophéties messianiques*, Paris 1936.
3) G. DALMAN, a) *Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Berlin 1888,
b) *Jesajas 53*, Berlin 1891.
4) S. R. DRIVER and AD. NEUBAUER, *The 53 d Chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters*, 2 vol. Oxford et Londres 1877.

5) ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Berlin, Verlag Eschkol., 1928 suiv., 10 vol. parus (jusqu'à L.).
6) P. FIEBIG, *Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Uebersetzung*, Tubingue 1905 suiv.
7) P. HUMBERT, *Le Messie dans les targoums des prophètes*, R.Th. Ph. 1910, 420-447 ; 1911, 5-46.
8) THE JEWISH ENCYCLOPAEDIA, 12 vol., New-York et Londres 1901 suiv.
9) J. KLAUSNER, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin 1904.
10) A. MARMORSTEIN, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinica, Literature*, Londres 1920.
11) M. MIELZINER, *Introduction to the Talmud*[3], New-York 1925.
12) *La Mishna*, texte et traduction allemande, par G. BEER, O. HOLTZMANN et S. KRAUSS, Giessen 1912 suiv.
13) G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the christian aera*, 3 vol., Cambridge Mass. 1927-1930.
14) C. G. MONTEFIORE, *Rabbinic litterature and Gospel teachings*, Londres 1930.
15) B. MURMELSTEIN, *Adam, ein Beitrag zur Messias-Lehre* (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35 (p. 242-275) et 36 (p. 51-86), 1928/29.
16) W. O. E. OESTERLEY and G. H. BOX, *A short survey of the literature of rabbinical and mediaeval Judaism*, Londres 1920.
17) Towa PERLOW, *L'éducation et l'enseignement chez les Juifs à l'époque talmudique*, Thèse, Paris, Lettres 1931.
18) M. RABINSOHN, *Le Messianisme chez les Juifs*, Thèse, Paris, Lettres 1907.
19) H. SILVER, *A history of messianic speculation in Israel, from the first to the seventeenth centuries*, New-York 1927.
20) H. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*[5], 1921.
21) H. STRACK und P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*
   I. *Matthieu*, 1922 ;
   II. *Marc, Luc, Jean, Actes*, 1924 ;
   III. *Les Epîtres et l'Apocalypse*, 1926 ;
   IV. *Dissertations complémentaires* (*Exkurse*), en 2 parties, 1928 (v. surtout : les No 28, 29, 30 qui concernent le Messie).
22) *Le Talmud babylonien*,
   a) texte et trad. allemande par GOLDSCHMIDT, 8 vol., Berlin et Leipzig, 1897-1922.
   b) trad. allemande seule par le même, 12 vol., Berlin 1930-1936.
   c) trad. anglaise par RODKINSON[2], 1896, New-York.

23) *Le Talmud palestinien*

a) éd. M. M. LEHMANN, Francfort 1878.

b) trad. française de M. SCHWAB, 11 vol., Paris 1878-1889.

24) *Le Zohar*, trad. française de Jean de PAULY, 6 vol., Paris 1906 suiv.

VI. Philologie grecque :

1) F. BLASS et A. DEBRUNNER, *Grammatik des N.T.lichen Griechisch*, Gœttingue, [6], 1931.

2) E. BOISACQ, *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque*, Heidelberg et Paris 1916.

3) C. H. BRUDER, *Concordantia N. T. graeci*, Leipzig 1888.

4) E. HATCH and H. A. REDPATH, *A concordance to the LXX*, 2 vol., Oxford 1897.

5) J. H. MOULTON and W. F. HOWARD, *A grammar to the N. T. greek*, 2 vol., Edinburgh, I[3] 1930, II[3] 1929.

6) MOULTON and G. MILLIGAN, *A Vocabulary of the Greek N. T.*, Londres 1927.

7) TH. NÄGELI, *Der Wortschatz des Apostels Paulus* [1], Gœttingue 1905, [2] 1915.

8) H. PERNOT, a) *Pages choisies des Evangiles*, Paris, Belles-Lettres 1925 ;

b) *Etudes sur la langue des Evangiles*, Paris, Belles-Lettres 1927.

9) F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, I, 1925, II, 1927, III, 1931, Berlin.

10) L. RADERMACHER, *N.T.liche Grammatik*, H.B. I[2] 1925.

v. a. supra I, 12 et 19 et infra VII.

VII. Aramaïca :

1) Joh. Adr. BOLTEN, *Das N. T.*, 6 vol., Altona 1792-1805.

2) C. F. BURNEY

a) *The aramaic origin of the fourth Gospel* (contient aussi des remarques importantes sur la langue des Evangiles synoptiques).

b) *The Poetry of our Lord*, Oxford 1925.

3) Johannes BUXTORF, *Lexicon Chaldaïcum, Talmudicum et Rabbinicum* (*opus XXX annorum*), Bâle 1639.

4) G. DALMAN, a) *Aramäische Dialektproben*, Leipzig 1896.

b) *Die Worte Jesu mit besonderer Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, I, Leipzig 1898.

c) *Jesus-Jeschua, Die drei Sprachen Jesu*, Leipzig 1922.

5) J. FUERST, *Librorum sacrorum V. T. Concordantia Hebraica atque Chaldaica*, Leipzig 1840.

6) W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A. T.*, 17e édition (par F. BUHL), Leipzig 1921.
7) *Hagiographa chaldaice*, éd. P. de LAGARDE, Leipzig 1873.
8) W. JENNINGS, *Lexicon to the Syriac N. T.*, Oxford Univ. Press 1926.
9) le P. Paul JOÜON, S. J., *L'Evangile de N.-S. Jésus Christ, traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique*, Paris, Beauchesne 1930.
10) KRUPNIK and SILBERMANN, *A dictionary of the Talmud, the Midrashim and the Targoumim*, 2 vol., Londres 1927. — Ce dictionnaire donne la signification des vocables en anglais et en allemand.
11) J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, 4 vol., Leipzig 1876-1889.
12) A. MEYER, *Jesu Muttersprache*, Leipzig 1896.
13) A. MERX, a) *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text, Uebersetzung und Erläuterung*, 5 parties, Berlin 1897-1911.
b) *Chrestomathia targumica*, Berlin 1888.
14) E. NESTLE, *Philologia sacra*, Berlin 1896.
15) *Prophetae chaldaice*, éd. P. de LAGARDE, Leipzig 1872.
16) *Rabbinische Texte*, 2e série (contient les Midraschim attribués à l'époque des Tannaïtes), Stuttgart, Kohlhammer 1933 suiv.
17) D. SCHILLING, *Commentarius Exegetico-Philologicus in Hebraismos Novi Testamenti*, Malines 1886, chez H. Dessain.
18) F. SCHULTHESS, *Grammatik des christlich-palästinensischen Aramäisch*, éd. par LITTMANN, Tubingue 1927.
19) *Syrus Sinaiticus*, éd. par Agnes SMITH LEWIS sous ce titre « *Evangelion meparreshè* », Londres 1910.
20) P. VULLIAUD, *La clé traditionnelle des Evangiles*, Paris, Nourry 1936.

VIII. Christianisme primitif (Généralités) :

1) W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tubingue 1934.
2) L. BRUN, a) *Die Auferstehung in der urchristlichen Ueberlieferung*, Oslo 1924.
b) *Le contenu religieux de la croyance à la résurrection dans le Christianisme primitif*, R.H.P.R. 1928, p. 503-512.
3) M. DIBELIUS, *Die Botschaft von Jesus Christus*, Tubingue 1935.
4) Ch. GUIGNEBERT, *Le Christianisme antique*, Paris, 1921.
5) G. HÖLSCHER, *Urgemeinde und Spätjudentum, Avhandlinger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*, 2 Hist.-fil. Kl. 1928 : 4.
6) F. JACKSON & K. LAKE, *The beginnings of christianity*. 1re partie : *The Acts*, 4 vol., Londres 1920 suiv.

7) F. KATTENBUSCH, a) *Der Quellort der Kirchenidee*, Festgabe für A. HARNACK, 1921, p. 143 suiv.
b) *Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem*, Festgabe für K. MÜLLER, 1922, 322 suiv.
8) Spencer KENNARD, *Politique et Religion chez les Juifs au temps de Jésus et dans l'Eglise primitive*, Paris, Thèse, Lettres 1927.
9) G. KITTEL, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und des Urchristentums*, Stuttgart 1926.
10) H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, I, Berlin 1932.
11) O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala Univ. Arskrift* 1932, *Teologi* 2.
12) E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, Gœttingue 1936.
13) A. LOISY; *La Naissance du Christianisme*, Paris, Nourry, 1933 (cp. GOGUEL, R.H.P.R. 1934, 155-186).
14) Ed. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vol., Stuttgart et Berlin 1921-1924.
15) A. SCHLATTER, *Geschichte der ersten Christenheit*[2], 1927, Gütersloh.
16) Joh. WEISS, *Das Urchristentum*, 2 parties, Gœttingue 1915/17.
17) Th. ZAHN, *Commentaire du livre des Actes*, I[3] 1922 et II[2] 1921 (in ZAHN, *Kommentar zum N. T.*).

IX. Théologie du N. T. (ouvrages traitant à la fois les Evangiles et le Paulinisme) :

1) Article ἄγγελος, etc. (GRUNDMANN, von RAD, G. KITTEL) in *Th. W.*, I, 72-87.
2) Article ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα, ἁμαρτία (QUELL, BERTRAM, G. STÆHLIN, GRUNDMANN), *Th. W.*, I, 267-320.
3) Article βασιλεὺς, βασιλεία etc. (KLEINKNECHT, von RAD, KUHN, K. L. SCHMIDT), *Th. W.*, I, 562-595.
4) J. BOISSET, *Essai sur la Nature de l'homme dans la révélation chrétienne*, Paris, Alcan 1936.
5) A. CAUSSE, *L'Evolution de l'espérance messianique dans le christianisme primitif*. Paris, Fischbacher 1908.
6) A. DEISSMANN, *The Religion of Jesus and the Faith of Paul*, Londres 1923.
7) E. C. DEWICK, *Primitive christian Eschatology*, Cambridge 1912.
8) Article ἐκκλησία (K. L. SCHMIDT), *Th. W.*, III, 502-539 ; v. Bibliographie p. 502, note.
9) A. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, E.H.P.R. 12, 1925.
10) G. GLOEGE, *Reich Gottes und Kirche im N. T.*, N.F. 2 : 4 (1929).

11) M. GOGUEL, a) *Parousie et Résurrection*, R.H.P.R. 1930, 371-409.
b) *Eschatologie et Apocalyptique dans le christianisme primitif*, R.H.R., tome 106 (1932), 381-434.
c) *Quelques remarques sur l'unité de l'Eglise dans le christianisme primitif*, Bulletin de la Fac. libre de Théol. Prot. de Paris, mai 1936, p. 2 suiv.
d) *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*, in : Biblioth. de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, tome 47, Paris 1933.
12) A. v. HARNACK, *Die Bezeichnung Jesu als « Knecht Gottes » und ihre Geschichte in der alten Kirche*, S.B.A. 1926, tome 28.
13) H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der N.T.lichen Theologie*, 2 vol.[2], Tubingue 1911.
14) J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, B.F. 33 : 4 1930.
15) J. JEREMIAS, *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum*, in : *Deutsche Theologie*, II, Gœttingue 1929.
16) Article ἱερεύς, ἀρχιερεύς (SCHRENK), *Th. W.*, III, 257-284.
17) Shailer MATHEWS, *The messianic hope in the N. T.*, Chicago 1906.
18) F. MÉNÉGOZ, *Résurrection*, R.H.P.R. 1936, 347-384.
19) W. MICHAELIS, *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem N. T.*, Bâle, Reinhardt, sans date.
20) Henri MONNIER, *Essai sur la Rédemption*, Paris 1928.
21) A. E. J. RAWLINSON, *The N. T. doctrine of Christ*, Londres 1929.
22) A. SCHLATTER, *Neutestamentliche Theologie*, I, 1909, II, 1910 ; I[2] sous ce titre : *Die Geschichte des Christus*, Stuttgart 1923 ; II[2] sous ce titre : *Die Theologie der Apostel*, Stuttgart 1922.
23) K. L. SCHMIDT, a) *Eschatologie und Mystik im Urchristentum*, Z.N.W. 1922, 277-291.
b) *Die Kirche des Urchristentums* (Festgabe für A. DEISSMANN), 1927.
c) *Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des N. T.*, Theolog. Blätter, 1937, 1-16.
24) J. SCHNIEWIND, *Evangelion*, I, 1927, II, 1931. B. F., 2e série, 13 et 25.
25) A. TITIUS, *Die Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit*, 4 vol. Tubingue 1895-1900.
26) H. E. WEBER, *Die Kirche im Lichte der Eschatologie*, Neue Kirchliche Zeitschrift 1926, 299-399.
27) E. VISCHER, *Article : Rechtfertigung im N. T.*, R.G.G.[2], IV, 745 suiv.

X. Les Evangiles synoptiques :

1) B. W. BACON, a) *Studies in Matthew*, Londres 1930.
b) *The Gospel of Mark, its sources, structure and date*, Yale Press 1926.

2) G. BALDENSPERGER, a) *L'Apologétique de la primitive Eglise; son influence sur la tradition des origines et du ministère galiléen de Jésus*, R. Th. Ph. 1920, 5-43.
b) *Un demi siècle de recherches sur l'historicité de Jésus*, R. Th. Ph. 1924, 161-201.
3) O. BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen im Marcus-Evangelium*, Stuttgart 1927.
4) W. BUSSMANN, *Synoptische Studien*, 2 vol., Halle 1925/29.
5) A. T. CADOUX, *The parables of Jesus*, New-York 1931.
6) J. M. C. CRUM, *The original Jerusalem Gospel, being Essays on the Document Q*, Londres 1927.
7) O. CULLMANN, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, R.H.P.R., V, 1925, 459-477, 564-579.
8) M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*[2], Tubingue 1934.
9) B. Sc. EASTON, *The Gospel before the Gospels*, Londres 1928.
10) P. FIEBIG, *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht*, Untersuchungen zum N. T. 11, Leipzig 1925.
11) M. GOGUEL, *Une nouvelle école de critique évangélique. La « form- und traditionsgeschichtliche Schule »*, R.H.R., tome 94 (1926), p. 114-160.
12) H. HUBER, *Die Bergpredigt*, Gœttingue 1932.
13) A. PALLIS, *Notes on St. Marc and St. Matthew*[2], Oxford University Press, 1932.
14) W. SANDAY, *The Oxford Studies in the synoptical problem* Oxford 1911 (contient e. a. des articles de SANDAY et de STREETER).
15) G. SEVENSTER, *Ethiek en Eschatologie in de synoptische Evangeliën*, Thèse, Leyde 1929.
16) N. H. STANTON, *The Gospels as historical Documents*, 3 vol., Cambridge 1920-1930.
17) B. H. STREETER, *The four Gospels*, Londres 1924.
18) M. WERNER, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Marcus-Evangelium*, B.Z.N.W. 1, 1923.
19) H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt*, Untersuchungen zum N.T. 11, Leipzig 1929.
20) *Commentaires de l'Evangile de Marc*:
1. P. ALFARIC, Paris 1929 (Collection : Christianisme).
2. le P. M. J. LAGRANGE, Paris[3] 1920.
3. A. LOISY, Paris 1912.
4. G. DEHN (trad. de l'allemand), Paris, Je Sers 1936.
21) *Kommentare zum Marcus Evangelium*:
1. E. KLOSTERMANN, H.B.[3] 1936.
2. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1903.
3. G. WOHLENBERG, ZAHN Kommentar[3], 1930.

21) *Kommentare zum Matthäus-Evangelium* :
1. E. KLOSTERMANN, H.B. IV^{2}, 1927.
2. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929.
3. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin 1904.
4. ZAHN, ZAHN^{4}, 1922.

22) *Commentaire de l'Evangile de Mathieu* du P. M. J. LAGRANGE, Paris 1923.

23) *Commentaires de l'Evangile de Luc* :
1. A. LOISY, Paris 1924.
2. le P. M. J. LAGRANGE, Paris 1921.

24) *Kommentare zum Lukas-Evangelium* :
1. E. KLOSTERMANN, H.B.^{2}, 1929.
2. A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1931.

25) *The Synoptic Gospels*, C. G. MONTEFIORI, 2 vol., Londres 1927.

XI. Vie de Jésus :

1) I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 2 vol., Cambridge 1917/24.

2) G. BALDENSPERGER, *Die neueste Forschung über den Menschensohn*, Theologische Rundschau 1900, p. 201-210, 243-255.
b) *Le Fils de l'Homme*, R.H.P.R. 1935, 262-273.
c) *L'historicité de Jésus*, R.H.P.R. 1935, 193-209.
d) *Le Tombeau Vide, Légende et Histoire*, E.H.P.R. 30, 1935.

3) C. A. BERNOUILLI, a) *Johannes der Täufer und die Urgemeinde*, Bâle 1917.
b) *Jesus wie sie ihn sahen*, Bâle 1928.

4) K. BORNHÆUSER, *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte*, 1921 ; ^{2} 1924, B.F. 2 : 2.

5) E. BRUNNER, *Der Mittler*, Tubingue 1927, v. p. 374-391.

6) S. J. CASE, *Jesus, a new Biography*, Chicago 1927.

7) G. DALMAN, a) *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1921.
b) trad. franç. de cet ouvrage par J. MARTY sous ce nom : *Les itinéraires de Jésus*, Paris, Payot 1930.

8) B. S. EASTON, *Christ in the Gospels*, Londres 1930.

9) R. EISLER, Ιησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας, 2 vol., Heidelberg 1928/30.

10) J. FINEGAN, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungs-Geschichte Jesu*, B.Z.N.W. 15, 1934.

11) M. GOGUEL, a) *Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion*, Paris 1911.
b) *La vie et la pensée de Jésus. Leur rôle dans le christianisme primitif*, R.H.P.R. 1925, p. 509-539.
c) *Jean-Baptiste*, Paris, Payot 1928.
d) *La Vie de Jésus*, Paris, Payot 1935.

12) Ch. GUIGNEBERT, *Jésus*, E.H. II, 29, 1933.

13) Article *Jesus-Christus* (K. L. Schmidt), R.G.G.[2], III, 129 suiv.
14) Sp. Kennard, *Jesus in the Temple*, Thèse Strasbourg, Faculté de Théol. Protest. 1935.
15) J. Klausner, a) *Jesus von Nazareth*, trad. de l'hébreu, Berlin 1930.
b) édition française, Paris 1933.
16) H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, S.B.A. 1931, p. 313-322.
17) E. Lohmeyer, *Das Urchristentum, I, Johannes der Täufer*, Gœttingue 1932.
18) W. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde*, N.F. 2 : 3, 1928.
19) D. Nielsen, *Der geschichtliche Jesus*, Munich 1928.
20) M. Radin, *The trial of Jesus of Nazareth*, Chicago, University Press 1931.
21) D. W. Riddle, *Jesus and the Pharisees*, Chicago 1928.
22) Alb. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tubingue[4] 1926.

XII. Eschatologie de Jésus :

1) G. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strasbourg [1] 1888, [2] 1892, [3] 1903 sous ce nom : *Selbstbewusstsein etc. I : Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums.*
2) Ch. Bruston, *Les venues prochaines du Christ d'après ses déclarations*, Paris, Fischbacher 1932.
3) R. Bultmann, *Jesus*, Berlin, Deutsche Bibliothek, sans date.
4) H. Clavier, *La notion de Dieu dans l'enseignement de Jésus* (E.Th. R. 7 : 1, p. 50-77, 1932).
5) T. Colani, *Jesus Christ et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg[2], 1864.
6) G. Dupont, *Le Fils de l'Homme. Essai historique et critique*, Paris, Presses Universitaires 1924.
7) Eug. Ehrhardt, a) *Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Anschauungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein*, Fribourg et Leipzig 1895.
b) *Le principe de la morale de Jésus*, Paris, Fischbacher 1897.
8) P. Feine, *Die konsequente Eschatologie* (in : *Neutestamentliche Studien*, G. Heinrici dargebracht, Leipzig 1914, p. 201-207).
9) P. Fiebig, a) *Rabbinische Gleichnisse*, Leipzig 1929.
b) *Jesu Bergpredigt*, Gœttingue 1924.
10) D. A. Frövig, a) *Das Selbstbewusstsein Jesu als Lehrer und Wundertäter*, Leipzig 1918.
b) *Der Kyriosglaube des N. T. und das Messiasbewusstsein Jesu*, B.F. 31 : 2, 1928.
11) H. L. Jackson, *The Eschatology of Jesus*, Londres 1913.
12) W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien*. Theologische Blätter, sept.-oct. 1936, 225-241.

13) R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, Munich 1934.
14) K. L. SCHMIDT, *Das überweltliche Reich Gottes in der Verkündigung Jesu*, Theolog. Blätter 1927, N° 2, 115-118 (*).
15) Alb. SCHWEITZER, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, Tubingue [1] 1901, [2] 1929.
16) L. v. SYBEL, *Die* Βασιλεία τοῦ θεοῦ *im synoptischen Evangelium*, Theologische Studien und Kritiken 1931, p. 65-94.
17) D. VÖLTER, a) *Jesus der Menschensohn oder das Berufsbewusstsein Jesu*, Strasbourg 1914.
b) *Die Menschensohnfrage*, Leyde 1916.
18) G. VOS, *The self-disclosure of Jesus*, New-York 1926.
19) H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931.
20) W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gœttingue 1901.

XIII. L'apôtre Paul (Questions générales et d'Introduction):

1) E. BARNIKOL, *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus*, Kiel 1929. (= Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des N.T. und der Kirche, 1.)
2) F. G. BRATTON, *Continuity and Divergence in the Jesus-Paul problem*, Journal of Biblical Literature 48, 1929, 149-161.
3) R. BULTMANN, a) *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*, Theolog. Rundschau 1929, 1, p. 26-59.
b) *Neueste Paulusforschung*, I. Theol. Rundschau 1934, p. 229-246. II. ibid. 1936, 1-22.
4) J. B. COLON, *Saint Paul*, in: Dict. de Théol. Cath. XI 2, (1931), col. 2330—2490.
5) Ad. DEISSMANN, *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tubingue [1], 1911, [2], 1925.
6) E. v. DOBSCHÜTZ, *Der Apostel Paulus*, I. Halle 1926, II. Halle 1928.
7) G. S. DUNCAN, *St. Paul's Ephesian Ministery*, Londres 1929.
8) P. FEINE, *Die Abfassung des Phil. Briefs in Ephesus*, B.F. 20 : 4, 1916.
9) M. GOGUEL, a) *Introduction au N. T.*, 4e partie, en 2 vol., Paris 1925/26.
b) *Esquisse d'une solution nouvelle du problème de l'Epître aux Ephésiens*, R.H.R., tome 111, p. 254-284; tome 112, p. 73-99.
10) W. L. KNOX, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge 1935.

(*) Le même numéro contient des articles sur le même sujet par E. C. HOSKYNS, C. H. DODD, G. KITTEL, A. E. J. RAWLINSON.

11) G. KUHLMANN, *Theologia naturalis bei Philo und bei Paulus*, N. F. 1 : 7.
12) H. LEISEGANG, *Der Apostel Paulus als Denker*, Leipzig 1923.
13) E. LOHMEYER, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tubingue 1929.
14) A. LOISY, *Remarques sur la littérature épistolaire du N. T.*, Paris, Nourry 1935 (Cf. GOGUEL, R.H.P.R. 1936, 508-517).
15) W. MICHAELIS, *Die Datierung des Philipperbriefes*, N.F. 1 : 8, 1933.
16) O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, B.F., 2e série 18, 1929.
17) C. G. MONTEFIORE, *Judaism and St. Paul*, Londres 1914.
18) A. OMODEO, *Paolo di Tarso, apostolo delle Genti*, Messina 1922.
19) F. PHILIPPI, *Paulus und das Judentum nach den Briefen und der Apostelgeschichte*, Leipzig 1916.
20) K. PIEPER, *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit*, Neutestamentliche Abhandlungen 12 : 1-2, Munster 1926.
*21) F. PRAT, S. J., *La Théologie de S. Paul*, 2 vol., Paris 1925.
22) Josef SCHMID, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, Fribourg en Br. 1931.
23) K. L. SCHMIDT, a) *Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum*, Giessen 1924.
b) *Der Apostel Paulus und die antike Welt* (Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25, p. 38-64).
24) E. SIEVERS, *Die paulinischen Briefe klanglich untersucht*, 3 parties, Leipzig 1926-1929.
25) R. STEIGER, *Die Dialektik der paulinischen Existenz*, Leipzig 1931.
26) C. TOUSSAINT, *L'Hellénisme de l'apôtre Paul*, Paris, Thèse, Lettres, 1921.
27) H. St. John THACKERAY, *The relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*, Londres, Macmillan, 1900 (v. surtout chap. II : Sin and Adam).
28) H. WINDISCH, a) *Paulus und Christus* (Untersuchungen zum N.T. 24), Leipzig 1934.
b) *Paulus und das Judentum*, Stuttgart 1935.

XIV. Commentaires des Epîtres de Paul (*) :

1) *Epître aux Romains*, le P. M.-J. LAGRANGE, Paris 1922, H. OLTRAMARE, 2 vol., Paris et Genève 1881/82.

(*) Nous ne considérons ni les Epîtres Pastorales ni l'Epître aux Ephésiens comme de bonnes sources pour la connaissance du Paulinisme. Sur l'Ep. aux Ephés. v. l'hypothèse séduisante de M. GOGUEL (R.H.R., tome 111, 254-284 et tome 112, 73-99, 1925) qui y distingue un fond

2) *Römerbrief*. K. Barth, [1], Berne 1919, [2-3], Munich 1922, 1924. A. Fridrichsen (Meyer, sous presse). Th. Haering, Stuttgart 1928. Hauck (Zahn [3], 1924). H. Lietzmann, H.B.[4] VIII, 1933.
3) *Ire et IIe Epître aux Corinthiens*, le P. E. B. Allo, Paris 1934 et 1937.
4) I. *Corintherbrief*. Bachmann (in : Zahn, [3], 1921). H. Lietzmann (H.B. IX [3], 1931), Joh. Weiss (Meyer [9], 1910), K. Barth, Munich [2] 1926 (chap. 15 seul).
5) *II. Corintherbrief*. Bachmann (Zahn [4], 1922). H. Lietzmann (H.B. IX [3], 1931). H. Windisch (Meyer [9], 1924).
6) *To the Corinthians I*. A. Robertson et A. Plummer (J.C.C. 1911), (2e éd. sous ce nom : *The Bishop of Exeter and* A. Plummer).
7) *To the Corinthians II*. A. Plummer (J.C.C. 1915).
8) *Epître aux Galates*. Commentaire du P. M.-J. Lagrange, Paris 1918.
9) *Galaterbrief*. Hauck (Zahn [3], 1922). H. Lietzmann (H.B. X [3], 1932).
10) *To the Galatians*, de Witt Burton (J.C.C. 1921).
11) *Philipperbrief*. K. Barth, Munich 1928, M. Dibelius (H.B. XI [2], 1927). E. Lohmeyer (Meyer [8], 1928). Wohlenberg (Zahn [3] 1917, [4] 1923).
12) *To the Philippians*. A. Plummer, Londres 1919.
13) *Epîtres aux Colossiens, à Philémon et aux Ephésiens*. H. Oltramare, Paris-Genève, 1891/92.
Aux Colossiens. C. Toussaint, Paris, Thèse, Lettres 1921.
14) *An die Colosser und an Philemon*. M. Dibelius, H.B. XII [2], 1927. E. Lohmeyer (Meyer, [8], 1930).
15) *Thessalonicherbriefe*. M. Dibelius, H.B. XI [2], 1925 (3e éd. en préparation).
16) *To the Thessalonicians I, II*. A. Plummer, 2 vol., Londres 1918/19.

XV. Paulinisme : Christologie et Eschatologie.

1) le P. E. B. Allo, a) *S. Paul et la double résurrection corporelle*, Revue Biblique, tome 47 : 2, 1932, p. 187-209.
b) *Sagesse et Pneuma dans la Première Epître aux Corinthiens*, Revue Biblique 1934, 321-346.
2) R. G. Bandas, *The Master-Idea of Saint Paul's Epistles on the Redemption*, Diss. Univ. Cathol., Fac. Theol., Série II, tome 13, 1925.

---

authentique et des interpolations. Mais les versets qui nous intéresseraient, ne se rattachent précisément pas à la couche ancienne. Nous la laissons donc de côté.

3) Ch. BRICKA, *Le fondement christologique de la morale paulinienne.* Cahiers de la R.H.P.R., N° 7, 1923.
4) L. BRUN und A. FRIDRICHSEN, *Paulus und die Urgemeinde,* Leipzig 1923.
5) Ch. BRUSTON, *La double venue du Christ glorifié,* Paris, Fischbacher 1933.
6) R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Paulus,* Z.N.W. 1924, p. 123 suiv. (cf. H. WINDISCH, *ibid.,* p. 265 suiv.).
7) K. DEISSNER, *Auferstehungsgedanke und Pneuma bei Paulus,* Leipzig 1912.
8) M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus,* Gœttingue 1909.
9) E. v. DOBSCHÜTZ, Κύριος Ἰησοῦς, Z.N.W. 1931, 97-123.
10) Article εἴδωλον etc. (BÜCHSEL), *Th. W.* II, 373-377.
11) Article εἰκών (E. KITTEL, von RAD, KLEINKNECHT), *Th. W.* II, 378-396.
12) O. EVERLING, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie,* Gœttingue 1888.
13) W. FÖRSTER, *Herr ist Jesus,* N.F. 2 : 1, Gütersloh 1924.
14) J. FREUNDORFER, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus,* Munster 1927.
15) G. HARDER, *Paulus und das Gebet,* N.F. 1 : 10, 1936.
16) K. HOLL, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde,* S.B.A. 1921, p. 920-947 (= *Gesammelte Aufsätze,* II, 1928, p. 44 suiv.).
17) E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi* (*Beiträge zur historischen Theologie* 9), Tubingue 1933.
18) H. A. KENNEDY, a) *Philo's contribution to Religion,* Hodder & Stoughton, Londres, etc., 1919 (v. p. 76 suiv.).
b) *S. Paul's conception of the last things,* Londres 1904.
19) W. KÖSTER, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus, Neutestamentliche Abhandlungen* 14 : 1, Münster 1928.
20) W. KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung*², Munich 1934.
21) E. LOHMEYER,
a) σὺν Χριστῷ (in : Festgabe für DEISSMANN, p. 218-247, 1927).
b) Κύριος Ἰησοῦς. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse,* 1928/28, N° 4.
c) *Probleme paulinischer Theologie* « *Sünde, Fleisch und Tod* », Z.N.W., 1930, p. 1 suiv.
22) R. LÖWE, *Kosmos und Aion,* N.F. 3 : 5, Gütersloh 1935.
23) K. MITTRING, *Heilswirklichkeit bei Paulus,* N.F. 1 : 5, Gütersloh 1928.
24) W. REINHARD, *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus* (*Freib. Theol. Stud.* 22), Freiburg 1918.

25) L. E. SCHEU, *Die Weltelemente beim Apostel Paulus*, Dissert. Univ. Cathol. Washington 1933.
26) F. M. SCHIELE, *Die rabbinischen Parallelen zu I. Kor.* 15 : 45-50, Z. W. Th. 42, 1899, 20-31.
27) A. SCHLATTER, *Das grosse Kapitel von der Totenauferstehung*, Stuttgart 1928.
28) W. SCHMAUCH, *In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus*, N.F. 1 : 9, 1935.
29) K. L. SCHMIDT, *Abendmahl im N. T.*, R.G.G.[2], I, 6-16.
30) T. SCHMIDT, *Der Leib Christi*, Leipzig 1919.
31) J. SCHNEIDER, a) *Die Passionsmystik des Apostels Paulus* (*Untersuchungen zum N. T.* 15), Leipzig 1929.
b) *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, N.F. 3 : 3, 1932 ; S. Paul, v. p. 87-115.
32) O. SCHMITZ, a) *Die Christusgemeinschaft bei Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches*, N.F. 1 : 2, Gütersloh 1924.
b) *Das Lebensgefühl des Paulus*, München 1922.
c) *Der Begriff* δύναμις *bei Paulus* (in : Festgabe für DEISSMANN, p. 139-167, 1927).
33) H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil.* 2 : 5-8, Rome, Instit. Biblique Papal 1921.
34) Alb. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue 1930.
35) E. SOMMERLATH, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*, Leipzig 1923.
36) E. TOBAC, *Le Christ Nouvel Adam dans la théologie de S. Paul.* Revue d'Histoire Ecclésiastique, tome 21, 1925, 249-260.
37) W. WEBER, *Christusmystik*, Leipzig 1924, in : *Untersuchungen zum N. T.* 10.
38) H. D. WENDLAND, *Die Mitte der paulinischen Botschaft*, Gœttingue 1935.
39) A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Biblische Zeitfragen, XII, 8-10, Münster 1928.
40) H. WINDISCH, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie* in : *Neutestamentliche Abhandlungen*, G. HEINRICI, dargebracht, Leipzig 1914, p. 220-234.
41) E. WISSMANN, *Das Verhältnis von* πίστις *und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, Gœttingue 1926.

XVI. Les Sacrements :

1) C. CLEMEN, *Die älteste Form und der ursprüngliche Sinn des Abendmahls*, Christliche Welt 1929, p. 46 suiv.
2) O. CULLMANN, *La signification de la Sainte Cène dans le Christianisme primitif*, R.H.P.R. 1936, 1-22.
3) R. EISLER, *Das letzte Abendmahl*, Z.N.W. 1925, p. 161 suiv.

4) K. GOETZ, *Das Abendmahl, eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?* Leipzig, Untersuchungen zum N. T., 8, Leipzig 1920.
5) M. GOGUEL, *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor. XI et la tradition historique chez l'apôtre Paul,* R.H.P.R. 1930, 61-89.
6) Mac GREGOR, *Eucharistic Origins,* Londres 1929.
7) H. HUBER, *Das Herrenmahl im N.T.*, Berne, Dissertation 1929.
8) H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl,* Bonn 1926.
9) E. LOHMEYER, *Diatheke, Ein Beitrag zur Erklärung des Neutestamentlichen Begriffs.* Untersuchungen zum N.T., 2, Leipzig 1913.
10) W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy,* Oxford, Clarendon Press 1925.
11) R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe,* Leipzig 1929.
12) H. v. SODEN, *Sakrament und Ethik bei Paulus* (in: Marburger Theologische Studien = R. OTTO — Festgruss, Gotha 1931).
13) K. VÖLKER, *Mysterium und Agape,* Gotha 1927.
14) G. P. WETTER, *Die Auffassung des Apostels Paulus vom Abendmahl,* Z.N.W. 1913, 202-215.
v. a. supra sub. XV 29.

XVII. Histoire des Religions.

1) W. BOUSSET, *Kyrios Christos,* Gœttingue [2] 1921.
2) M. BRÜCKNER, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und im Christentum* [1], Tubingue 1908, [2], 1920.
3) H. CLAVIER, *L'évangile apocalyptique,* E.Th.R. 1929, p. 430-489.
4) C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N.T.* [2], Giessen 1924.
5) W. R. HALLIDAY, *The pagan background of early christianity* Liverpool (Univ. Press) & Londres 1925.
6) C. H. KRAELING, *Anthropos and Son of Man* (Columbia University Oriental Studies 25, New-York 1927).
7) L. LEIPOLDT, a) *Sterbende und auferstehende Götter,* Leipzig 1923.
b) *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte,* Leipzig 1928.
8) R. LIECHTENHAN, *Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie,* Gœttingue 1922.
9) D. NIELSEN, *Der dreieinige Gott.* I, Copenhague, Berlin, Londres 1922.
10) R. REITZENSTEIN und H. SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus in Iran und Griechenland,* Leipzig 1926.
11) R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium,* Bonn 1921.
12) G. P. WETTER, *Der Sohn Gottes,* Gœttingue 1916.

ERRATA

P. 17, ligne 3 d'en bas, lire : *écartée* au lieu de *écarté*.
P. 19, note 2, ligne 2 d'en bas, lire : *époque, hypothèse*.
P. 34, note 1, ligne 3, lire : *p.* 36, *note* 2, au lieu de : *p.* 36, note 3.
P. 35, ligne 10, biffer la première virgule.
P. 38, ligne 1, lire : *Fin* ;
P. 40, note 1, ligne 2 d'en bas, lire : *d'élection, cette*.
P. 41, ligne 10, lire : *à elles*, au lieu de : *à eux*.
P. 48, note 1, ligne 4, lire : *p.* 270, au lieu de : *p.* 170.
P. 55, ligne 2, lire : *et qui*, au lieu de : *qui*.
P. 55, ligne 5, lire : *Même*, au lieu de : *Mais*.
P. 81, ligne 2, lire : *des chap.*, au lieu *de* : *du chap*.
P. 124, note 3, ligne 3, lire : *pl. ut. p.* 93.
P. 133, note 2, dernière ligne, lire : *Marci* au lieu de : *Marc*.
P. 138, ajouter à la note 2, la référence : Marc 5 : 1—20 ; (Math. 8 : 28—34 ; Luc 8 : 26—39).
P. 153, ligne 6, lire : *Et* au lieu de : *Mais*.
P. 168, note 1, ligne 3, lire G. Heinrici.
P. 196, ligne 10, biffer : *décidément*.

ADDENDA.

A ajouter à la Bibliographie : p. 274, sub XVIII.

Jonas, op. cit. p. 216,1.

H. Odeberg, The third Enoch, editet and translated Cambridge 1928.

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg.